ODYSSEE UND ARGONAUTIKA

Bin Basel 1921

VON KARL MEULI

ODYSSEE UND ARGONAUTIKA

Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde der philologisch-historischen Abteilung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel vorgelegt von

KARL MEULI
AUS NUFENEN (GRAUBÜNDEN)

Säckingen
Buchdruckerei Mehr G.m.b.H.
1921

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. P. Von der Mühll und J. Wackernagel.

Basel, den 26. Mai 1920.

Prof. Dr. H. HECHT,
Dekan.

Die Arbeit erscheint gleichzeitig unverändert im Verlag der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin.

Peter Von der Mühll

in Erinnerung an

Karl Trüdinger

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548211_0287

Vorrede.

Die vorliegende Schrift war im Mai 1920 abgeschlossen; seither neu erschienene Literatur, worunter besonders *Carl Robert's* Neubearbeitung des *Prellers*chen Handbuches und die „Homerische Poetik" von *Drerup-Stürmer* zu nennen wären, ist deshalb nicht berücksichtigt. Zu behaupten daß alle hier aufgeworfenen Fragen erschöpfend behandelt seien, wäre bei dem Umfang und der Schwierigkeit dieser Probleme vermessen. Manche lockende Untersuchung, beispielsweise im ersten Teil, durfte im Interesse des Ganzen nicht zu weit geführt werden, und auf manche Frage wollte sich, wie schon vielen andern, nur eine unsichere Antwort oder gar keine einstellen. Uns ergibt sich nun zunächst als notwendige Ergänzung dieser Arbeit die Aufgabe, die direkte Überlieferung der Argonautengeschichten zu prüfen.

Den Herren Professoren *E Hoffmann-Krayer*, *M. Niedermann*, *E. Pfuhl*, *J. Stroux* und *J. Wackernagel* habe ich teils für freundlichst gegebene Auskunft und Literaturnachweise, teils für einzelne Bemerkungen zu danken, meinem Freund *H. Merz* für wertvolle kritische Bemerkungen, dazu für nachdrückliche Hilfe bei der Korrektur des Druckes. Bei der Korrektur halfen zeitweise freundlichst auch *Fritz Cappis* und *Gustav Meyer* mit. Ganz besonderen Dank sage ich Herrn Prof. *Von der Mühll*, ohne dessen Zutrauen und Belehrung diese Arbeit nie zu Stande gekommen wäre.

Basel, im August 1921.

Karl Meuli.

Errata.

Seite 17 Anm. Zeile 8 lies Neugr. Volksmärchen 46 p. 196 etc.
„ 19 Anm. 2 lies Rohde statt Rhode.
„ 64 Zeile 5 von unten lies Kalypso statt Kalyso.
„ 64 „ 7 „ „ „ Odyssee statt Odysse.
„ 64 „ 15 „ „ „ Notwendigkeit statt Notwendigheit.
„ 70 „ 15 „ „ ist „genug“ zu streichen.
„ 76 Anm. 2 lies *Nonnos* Dion. XIV 149.

I.

Argonautensage und Helfermärchen.

καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστι φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως · οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. *Strabo p. 19.*

Welches sind die ältesten Teilnehmer an der Argonautenfahrt? welche von den beinahe 100 Helden, die uns insgesamt genannt werden, am engsten mit den Ereignissen verknüpft?

In der Zeit, aus der uns die ersten Nachrichten über die Fahrt erhalten sind, hat der Mythus bereits eine lange Entwicklung hinter sich.[1]) Kolonieführende Heroen sind in den Kreis der Argofahrer eingedrungen; Ehrgeiz einzelner Städte und Geschlechter hat die Aufnahme ihrer Stammeshelden in den erlauchten Verein durchgesetzt, Helden mit selbständigem Sagenkreis durften bei dieser ältesten und ruhmreichsten Unternehmung nicht fehlen; ja schon ist deutlich erkennbar das Streben, systematisch vollständig zu sein, also für jeden der 50 Ruderplätze den bestimmten Helden zu wissen. Die auffallend zahlreichen Brüderpaare, die uns genannt werden, waren wohl auch deshalb so beliebt, weil man mit ihnen so bequem die doppelsitzige Ruderbank besetzen konnte. Auf der mittelsten Bank sitzen die beiden Stärksten, Herakles und Ankaios, zusammen.[2])

Aus dieser Erwägung ergibt sich, daß mit Ermittlung und Befragen der ältesten Gewährsmänner für unser Problem

[1]) *Ph. Buttmann* Mythologus II 188. 207.

[2]) *Ap. Rhod.* I 396 f.

nicht viel gewonnen sein würde, auch wenn uns ihre Nachrichten vollständig und nicht nur in Trümmern erhalten wären.[1]) Das älteste vollständig erhaltene Verzeichnis gibt uns erst *Pindar* im IV. Pythischen Gedicht; aber er zählt nicht alle Helden auf, sein Gesang ehrt durch Nennung außer Jason nur 10 erlesene Göttersöhne (später, v. 191, noch den Seher Mopsos). Einzelne eigenartige Nachrichten hat *Apollodor* I 9, 16, 7 aus alten, guten Quellen gerettet, wie schon *Heyne* und *Clavier* richtig beobachtet haben[2]); am reichsten ist sonst natürlich der gelehrte *Apollonius* (I 23 f), von dem *Hygin* fab. 14, *Valerius Flaccus* (I 350 f.) und *„Orpheus"* (Argonaut. 119 f.) im Wesentlichen abhängig sind. *Diodor* IV 41, der auch nur einige besonders ruhmvolle Helden, zum Teil wieder nach neuen Quellen, auswählt, bietet nichts Besonderes.

So sehen wir uns denn auf innere Gründe hingewiesen, wenn wir die frühesten Argofahrer ermitteln wollen. Seitdem *Karl Otfried Müller* (Orchomenos und die Minyer[2] 253 f.) und fast gleichzeitig *Ph. Buttmann* (Abh. d. K. Akademie der Wissensch. Berlin 1820 = Mythologus II 194, bes. p. 207) die lokale Entstehung und Fortbildung der Sage in Orchomenos und Jolkos aufgezeigt haben, pflegt man die Männer minyeischen Stammes als Kern der Heldenschar zu betrachten. Aber wie, wenn es gelänge, noch tiefer in den Grund des Mythus hinabzusteigen, der „hier wie überall nicht ein historisches Factum, sondern ein Ideales" ist?[3]) wenn sich dieses „Ideale", das zu einem Historischen erst umgedeutet wurde, an das sich geschichtliche Erinnerungen erst anschlossen, erfassen ließe? Der Versuch sei gewagt.

Durchmustern wir die Namensverzeichnisse, so fällt bei mehreren Helden die Erwähnung wunderbarer Eigenschaften auf. Lynkeus hat von allen Sterblichen das

[1]) Vergleiche zum Folgenden *Jessen*, Prolegomena in catalogum Argonautarum, Diss. Berlin 1889. *Ders.*, Artikel Argonautai im Pauly-Wissowa II 743 f. Zum Text Hygins *C. Robert*, Gött. Nachr. 1918, 469 ff.

[2]) *Jessen's* Diss. p. 13.

[3]) *K. O. Müller*, Orchomenos 260.

schärfste Auge,[1]) Periklymenos kann sich in jede gewünschte Gestalt verwandeln,[2]) Euphemos eilt unbenetzten Fußes über die Meereswelle hin,[3]) die Boreaden laufen mit der Schnelligkeit des Windes. Aber vergeblich erwartet man, diese gerühmten Kräfte nun auch in Tätigkeit zu sehen. Freilich, die Boreaden jagen den Harpyien nach und befreien so den König Phineus von täglich sich erneuernder Qual; aber von allen andern — zu den bereits genannten werden sich später noch mehr Helden mit übernatürlichen Kräften finden — weiß der Erzähler keine ihren besonderen Fähigkeiten angemessene Leistung mehr zu berichten. Denn wenn in Libyen Lynkeus den fortwandernden Herakles in weiter Ferne eben noch erspäht,[4]) so hat dieser Zug, auch wenn er alt sein sollte, doch für den Fortgang der Handlung keine Bedeutung. Kein Zweifel, auf einer früheren Entwicklungsstufe der Erzählung mußte diesen Helden ihre besondere Aristie gegeben, auf die bloße Nennung der wunderbaren Eigenschaft der Bericht über eine entsprechende Tat gefolgt sein. Und denkt man sich diese Tat einem jeden, wie recht, zurückgegeben, so nimmt die Erzählung ein Gesicht an, das wir anderswoher recht gut kennen. Eine an Gefahren reiche Fahrt, deren Zweck die Gewinnung eines hohen Kleinods ist, führt unter der Leitung eines Auserlesenen eine Schar von Helden mit übernatürlichen Kräften zusammen; die Gefahren, die sich entgegenstellen, die Aufgaben, die vor die Erwerbung jenes köstlichen Preises gesetzt sind, werden von den Gefährten dank ihrer Wunderkräfte überwunden und gelöst. Das ist doch nichts anderes als das Märchen von den kunstreichen Dienern!

---

[1]) *Kyprien* fr. 9 Kinkel = fr. 11 Allen (= *Schol. Pind.* Nem. X 114). *Pind.* Nem. X 62. *Apollon.* I 153 usw.

[2]) *Hesiod.* fr. 14 Rz.[2] *Apollon.* I 159.

[3]) *Apollon.* I 182. *Asklepiades* im Schol. Pind. Pyth. VI 61 = Schol. Lykophr. 886 = Tzetz. Chil. II 613. Früheste Erwähnung des Namens bei Hes. fr. 143 Rz.

[4]) *Apollon.* IV 1477.

Ein Held zieht aus, einen Preis zu gewinnen, dessen Herrlichkeit schon viele, doch stets zu ihrem Verderben, angelockt hat, sei es nun die „Schöne der Welt“ oder ein reicher Hort. Die Hüter des Kleinods, häufig die zaubermächtigen und feindlich gesinnten Eltern, stellen ihm übernatürlich schwere Aufgaben; wider Erwarten löst der Held sie alle, vielmehr seine Gefährten lösen sie für ihn kraft ihrer wunderbaren Eigenschaften — dies ist der typische Verlauf des unendlich oft und überall erzählten Märchens.

Uns ist es vertraut vor allem aus jenem herrlichen Buch, das an Reichtum der Formen, an Zartheit, Kraft und poetischer Frische der Erzählung immer noch hoch über allem ähnlichen steht und das den um Märchen Beflissenen, wenn er von der Wanderung durch den unübersehbaren und oft häßlichen Urwald moderner Märchensammlungen müde und verstimmt zurückkehrt, stets von neuem erheitert und erquickt: den „Kinder- und Hausmärchen, gesammelt von den Brüdern Grimm“. Wer kennte nicht die „6 kunstreichen Diener“, wer nicht die ergötzliche Gesellschaft von den Sechsen, die durch die ganze Welt kommen, oder die 4 kunstreichen Brüder?[1])

[1]) *Grimm* KHM. No. 134. 71. 129. *J. Bolte und G. Polívka,* Anmerkungen zu Grimms Märchen II 79. III 45. III 84, wo eine schrankenlose Variantenfülle zusammengetragen ist. II 95 wird auch kurz an die Argonautensage erinnert. Besonders nah verwandt ist Le roi d'Angleterre et son filleul bei *Cosquin,* Contes populaires de Lorraine No. III, vgl. Bd. I p. 44 f., II p. 244. Zusammenfassend ist das Märchen behandelt von *Th. Benfey* Kl. Schr. III. Abt. 94 f., doch hat er den Typus etwas anders gefaßt, wie sein Titel „Das Märchen von den Menschen mit den wunderbaren Eigenschaften“ schon zeigt. Er sucht im Sinne seiner bekannten Theorie den Nachweis für die indische Herkunft zu erbringen. Darüber vgl. die ebenso gelehrte wie elegante Polemik von *J. Bédier,* Les Fabliaux (1893) p. 40 f., *v. der Leyen* in Herrigs Archiv zum Studium der neueren Sprachen 116 (1906) p. 13 f., unten p. 6. f. *Antti Aarne,* Verzeichnis der Märchentypen 513. *R. Köhler* Kl. Schr. I 25 f. *Kroll* N. Jahrb. 29, 1912, p. 17. Ich nenne besonders nur die neugriechischen Fassungen bei *Kretschmer,* Neugriech. Volksmärchen Nr. 56 u. 57 (= *J. G. von Hahn,* Griechische und albanesische Märchen No. 58 u. 63) und eine schweizerische bei *Jegerlehner,* Sagen und Märchen aus dem Oberwallis No. 147.

Aber wie kam es denn, daß die wunderbaren Taten der Helfer bis auf so geringe Spuren verschwunden sind? Es ist nicht schwer die Ursache zu ergründen. Kennt doch schon unser Märchen den Zug, daß die Schöne den Helden liebt, und aus der Geschichte von Theseus und Ariadne so gut wie aus vielen Märchen wissen wir von der Königstochter, die heimlich vor ihren Eltern den Freier bei der Lösung seiner Aufgaben unterstützt.[1]) Dieses mehr novellistische Liebesmotiv, sei es nun aus einer andern Erzählung herübergenommen oder aus den Verhältnissen der unsrigen heraus entwickelt, ist in der Argonautensage zur Herrschaft gelangt und hat die Taten der Kunstreichen schon früh überflüssig gemacht. Geblieben ist nur mehr die Charakteristik der wunderbaren Eigenschaften, aber auch die ist häufig undeutlich geworden und hat sich oft nur mehr bei Nennung der Helden außerhalb des Argonautenkatalogs gehalten. Daraufhin werden wir später die Argofahrer genauer zu betrachten haben; zunächst einige Bemerkungen über unser Märchen. Es wäre sehr verlockend, dies Märchen ganz eingehend zu behandeln; weder Benfey noch Cosquin noch Panzer noch anderes, was mir sonst bekannt wurde, kann als abschliessend betrachtet werden, und doch verspricht die Untersuchung manchen interessanten Ertrag. Sie liegt aber weder unserm Plan noch unserem Vermögen, und so macht das Folgende durchaus keinen Anspruch darauf, die Frage zu erschöpfen.

Schwere Aufgaben zu ersinnen und wunderbare Eigenschaften anschaulich zu machen ist das Märchen mit reicher und mutwilliger Phantasie tätig gewesen. So erspäht etwa der Scharfsichtige auf der Spitze des Straßburger Münsterturmes einen gähnenden Floh und in dessen Maul einen hohlen Zahn; und in einem schwäbischen Märchen kann einer gar „ein ganzes Königreich vollmachen, sobald er

[1]) *Grimm* No. 134, undeutlich, doch noch kenntlich No. 193. Vgl. auch schon *Panzer* Beowulf 154, worüber später mehr.

nur den Zapfen aus seinem Hintern zieht.“ Solche und ähnliche Künstler sind die possierlichen Geschöpfe einer späten Phantasie; in den ernsthaften Märchen kehren am häufigsten etwa der Starke, der Scharfsichtige, der Schnelläufer, der Bläser, der Frostige und der Fresser wieder. Sicher waren sie alle ursprünglich die Helfer eines Auserlesenen, zu dessen Gunsten sie ihre wunderbaren Kräfte einsetzten, die Diener des einzig „wahren Prinzen“. Zwar gibt es eine sehr stattliche Anzahl von Märchen, wo die Kunstreichen für sich allein den Preis gewinnen, und Benfey hielt diese Form für die ursprüngliche. Aber das ist sie nicht; auch ohne Rücksicht darauf, daß die älteste Erzählung, eben die von den Argonauten, diesen Liebling des Schicksals in Jason bereits kennt, läßt sich der Nachweis führen, daß der Benfeysche Typus ein abgeleiteter, sekundärer ist.

Denn zunächst kommt bei diesen Voraussetzungen der Erzähler häufig in die grausamste Verlegenheit. Dürfte er wohl, selbst im Märchen, es wagen, die unschuldige Prinzessin mit einem Dicken oder einem Frostigen oder einem Laufer, der zur Mäßigung seiner Geschwindigkeit sein zweites Bein aufgeschnallt tragen muß, zu verheiraten? Und wenn; wie wäre das dann gerecht? Jeder von den Kunstreichen kann mit gleich guten Gründen Anspruch erheben; denn hätte beispielsweise der Scharfsichtige den Aufenthaltsort der entführten Prinzessin nicht erspäht, so wäre die ganze Expedition nicht möglich geworden, und hätte der Schneider das auf der Rückfahrt zertrümmerte Schiff mit der alles nähenden Wundernadel nicht zusammengeflickt, so wären am Ende doch alle ertrunken. Und so morden denn beim Mongolen [1]) die streitenden Freier einander gegenseitig und damit das ganze Problem — eine radikale Lösung! — und bei anderen weniger grimmigen

[1]) *Th. Benfey* Kl. Schr. III. Abt. 103. Oder es haut sich jeder ein Stück von der armen Frau ab: *B. Jülg*, Kalmückische Märchen (1886) p. 9.

Erzählern muß die Braut mit dem Vater der kunstreichen Brüder vorlieb nehmen oder gar ledig bleiben! Einzig der Inder ist um des Rätsels Lösung nicht verlegen: dem Alles Wissenden (wie der Scharfsichtige hier umgedeutet wird) gebührt der Preis. Wer das Rätsel allein richtig zu lösen weiß, hat es sicher auch selbst gestellt. Den Inder lockte es, sich auszumalen, was für einen kunstvollen und spitzfindigen Redewettkampf[1]) die ihres natürlichen Herrn, des rechten Anwärters, beraubten Diener nun veranstalten würden, und es freute ihn, den Weisen auch hier über die andern zu erheben. Die Benfeysche Fassung ist die in Indien erfolgte Umbildung der ursprünglichen Geschichte; der neue Ausgang war zu sehr indisch, als daß ihn die andern Völker genau entsprechend hätten übernehmen können. Nur so erklärt sich das Verwandschaftsverhältnis der beiden Märchengruppen in befriedigender Weise.

Die Ansicht, daß in der ursprünglichen Erzählung die kunstreichen Leute nicht für sich den Preis gewannen, sondern ihre Hilfe einem Auserkorenen des Geschicks zuteil werden ließen, läßt sich noch durch eine weitere Beobachtung stützen. In einer engverwandten Märchengruppe sind nämlich an die Stelle übernatürlich begabter Menschen hilfreiche Tiere getreten.[2]) Da schaffen die Fische aus der Meerestiefe den verlorenen Ring herbei, des Ameisenkönigs hunderttausend Ameisen sammeln die ausgestreuten Hirsekörner, der Stier säuft den hindernden Wassergraben trocken und die Raben fliegen nach den goldenen Aepfeln

[1]) *Fr. von der Leyen,* Das Märchen p. 27, *ders.* Preuß. Jahrb. 99, 1900, I p. 66 ff.

[2]) *Benfey* stellt im Pantschatantra, diesem „monument d'une prodigieuse érudition, digne d'un Scaliger et d'un Estienne" (*Bédier* a. O. 49) I 211—222 einige zusammen. Die vorher, p. 192 f. angeführten, gehören zu einem ganz anderen, wohl wirklich buddhistischen Typus, in dem in lehrhaft-moralisierender Weise die Falschheit und der Undank des Menschen der schlichten und treuen Dankbarkeit des Tieres gegenübergestellt wird.

des Lebens. Durch Großmut oder auch nur durch freundliche Schonung hat sich der Mensch ihre Dankbarkeit erworben,[1]) ja in pompöseren Fassungen verpflichtet sich der Held gleich das ganze Königreich der Ratten, Vögel, Fische.[2]) Die Hilfe wird auch anders begründet, wenn etwa gesagt wird, daß die Tiere verzauberte Brüder oder Schwäger des Helden gewesen seien.[3]) Merkwürdig ist, daß in diesem Märchen die Aufgabe mehrmals darin besteht, die an einem fremden Ort hinter viel Hindernissen versteckte Seele des Dämons, der das Mädchen in seiner Gewalt hat, aufzuspüren und zu fangen. Wir kennen es so aus dem köstlichen Bechstein'schen „Mann ohne Herz".[4]) Daß die Verwandtschaft unseres Typus auch mit dieser Gruppe sehr eng ist, wird sich später noch zeigen. Diese theriomorphe Version muß ohne Zweifel als die ältere betrachtet werden; da aber ist der Held keinesfalls zu entbehren, und es ergibt sich also auch von hier aus die Priorität unseres Typus vor dem indischen Benfeys. Wenn nun

[1]) *Grimm* 17 = *Aarne*, Märchentypen 554, *Bolte-Polívka* I 134. *Grimm* 62, *Bolte-Polívka* II 19. *Grimm* 107, auch 57 und 91. *Aarne* Finnische Varianten 58. *Kretschmer* 57 = *I. G. v. Hahn* 63. *Jegerlehner* Walliser Sagen II No. 145 p. 124. *Köhler* Kl. Schr. I 175 ff.

[2]) *Cosquin* Contes populaires de Lorraine No. III, Bd. I p. 32 mit Varianten.

[3]) *Grimm* 197. 82 a. *Bolte-Polívka* III 424. *Panzer*, Beowulf 74. Das Bedürfnis die Hilfe zu motivieren braucht nicht ursprünglich zu sein; wegen einfacher Großmut des Helden darf man gewiß nicht sofort an buddhistische Herkunft denken (*Cosquin* a. O. II 230, vgl. auch *Friedländer* Sittengeschichte Roms[9] I 550); schon eher wenn er die hungernden Tiere mit einem Stück seines eigenen Fleisches zufriedenstellt. — Der Held verwandelt sich auch selbst in Tiere, *Aarne* Märchentypen 302, vgl. 665, 667. Nicht ganz zu Ende gekommen mit seiner Verwandlung ist das possierliche Wesen, das sich in dem neugriech. Märchen *Kretschmer* No. 57 (= *v. Hahn* 63) als Ameisenkönig vorstellt.

[4]) *Bechsteins* Märchenbuch (1874) p. 84; es ist die Formel vom „geborgenen Leben", *Panzer* Sigfrid 253. *Bolte-Polívka* III 481. *Radermacher*, Das Jenseits im Mythos der Hellenen 142 gibt eine russische Variante.

dies Märchen schon einer sehr alten Form der Argonautensage zu Grunde liegt — und der unten gegebene Nachweis, daß die bekanntesten kunstreichen Helfer in Helden aus Jasons Schar noch deutlich erkennbar gezeichnet sind, wird das nahe zur Gewißheit bringen — so ist auch für dieses Märchen erwiesen, was für die Tierfabel selbst Benfey zugeben mußte: daß es in Griechenland seit den ältesten Zeiten heimatberechtigt sei.[1]) Hier wie in vielen anderen Fällen ist dann allerdings einer mit charakteristisch indischem Gepräge versehenen Fassung ein besonders reiches Nachleben bei den späteren Völkern beschieden gewesen. Das kann man bei Benfey und Bolte-Polivka III 51 verfolgen.

Wir sagten eben, daß die anthropomorphe Version als die spätere, aus der theriomorphen entstandene angesehen werden müsse; werden wir also wirklich zu der überraschenden Aufstellung genötigt, daß als älteste Form unserer Erzählung ein Tiermärchen zu gelten habe? — Wie steht es zunächst mit der allgemeinen Wahrscheinlichkeit einer solchen Behauptung, zumal für Griechenland?

Geschichten, welche von den Beziehungen zwischen Mensch und Tier handeln, gehören — das steht fest — mit zu unserem ältesten poetischen Besitz überhaupt. „In mehr als einer sinnlichen Kraft tut es uns das Tier zuvor, in Schärfe des Gesichts, Feinheit und Stärke des Gehörs und Geruchs, Schnelle des Laufs und Befähigung zum Flug; sollten wir ihm nicht zugestehen, neben uns und in der Einwirkung auf uns seine Besonderheit geltend zu machen? Die früheren Zustände menschlicher Gesellschaft hatten aber dies Band fester gewunden . . . Jäger und

[1]) *Benfey* Pantschatantra I 95, 134 und sonst. *Hausrath* bei Pauly-Wissowa VI 1724. *Rohde* Griech. Roman[3] 580 f. *Aarne* Leitfaden der Märchenforschung (= F. F. Communications 13, 1913) p. 8. Zur Frage des orientalischen Ursprungs der Fabel zuletzt *Hausrath* Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1918, Abh. 2, bes. p. 21. 46, bei Anlaß des Achiqar-Romans.

Hirte sahen sich zu einem vertrauten Umgang mit den Tieren bewogen . . . damals wurden eine Menge nachher verlorener oder geschwächter Beziehungen zu den Tieren entwickelt. Von Hegung und Weide des zahmen Viehs, Erlegung des Wildes, Verfolgung des Raubtiers, aber auch von einem uneigennützigen, unfeindlichen Verkehr, wie er in mancher Lage zwischen Mensch und Tier eintreten mußte, gingen diese Bezüge aus.“ [1]) In Griechenland ist die Fabel uralt. Wenn Homer keine nennt, so hängt das mit der auch in andern Dingen von dem vornehmen Epos beobachteten Meidung des Niedrigen und Gewöhnlichen zusammen;[2]) aber die Vorbedingung der Fabel, das freundliche Verhältnis zum „heimlichen Wesen der Tierwelt“, ist auch hier erfüllt; man braucht nur an die Erzählung vom Hund Argos zu denken (vgl. ϱ 290 f.) oder an die Rosse Hektors und Achills. Hesiod und Archilochos kennen Fabeln.[3]) An sich also, wird man zugeben, ist eine Tiergeschichte bei den Griechen so alter Zeit wohl denkbar. Aber in der Argonautensage, sollen sich da wirklich noch Erinnerungen an diese nachweisen lassen? Zahlreiche und deutliche Spuren werden wir kaum erwarten dürfen; mußten wir doch schon die jüngere, anthropomorphe Version nur noch aus Resten, die eine reiche spätere Weiterentwicklung fast gänzlich überwuchert hat, erschließen. Wir wollen darum auch dürftige Anzeichen mit den besonderen Ehren empfangen, die einem freundlichen Zufall gebühren.

Sehen wir uns einige Namen der Argonauten an! *Λυγκεύς*, von *λύγξ* Luchs, der Scharfäugige. Wir wollen vorsichtig sein; das mag mehr nicht bedeuten als den, der Augen so hell wie ein Luchs hat. *Κόρωνος*, zu *κορώνη* die

[1]) *Jacob Grimm*, Reinhart Fuchs p. III. vgl. *W. Hertz*, Der Werwolf p. 11. ff. *Welcker* Götterlehre I 59. *Oldenberg* Religion des Veda [2] 67 f. bes. 72. *M. W. De Visser* De Graecorum diis non referentibus speciem humanam, Diss. Leyden 1900, 18 f. fördert uns hier nicht.

[2]) *J. Wackernagel*, Sprachl. Untersuchungen zu Homer 229 f.

[3]) *Hesiod.* Erga 202 f. *Archilodi.* fr. 86 etc. Vgl. *Thiele* N. Jb. 21 (1908) 377 f.

Krähe;[1]) wir denken schon an die wichtige Rolle, die Raben[2]) im Märchen spielen: sie wissen das Lebenswasser oder die goldenen Aepfel. Ἐχίων leiten die modernen Forscher von ἔχω ab;[3]) aber die, die einem Sparten des Kadmos oder einem Giganten diesen Namen gaben,[4]) dachten ohne Zweifel an ἔχις die Schlange, wie man bei Ὀφίων an ὄφις denken muß.[5]) Allerdings kennt unser Märchen, soweit ich wenigstens sehe, die Schlange als hilfreiches Tier nicht; doch braucht man nur kurz an all die vielen Geschichten zu erinnern, die die griechische Ueberlieferung von ihr zu berichten weiß. Man denke etwa an die schönen Erzählungen bei *Aelian* Nat. an. VI 63 oder X 48[6]) oder an die von Glaukos und Polyidos. Weiter Αὐτόλυκος: das wird doch wohl zu λύκος Wolf zu stellen sein[7])

[1]) *Fick-Bechtel,* Griechische Personennamen 316. Geschlechtswechsel wie in Μέλισσος Βόμβυλος ebda. p. 319. *Wilamowitz* Isyllos 60 Anm. 32 hält, wie bei Elatos Elateia auch hier den thessalischen Ortsnamen Κορώνεια für das Prius, aus dem die Heroennamen erst gemacht seien.

[2]) Ueber „Krähe und Rabe im Altertum" hat *O. Keller* gehandelt (Progr. des wissensch. Vereins Prag 1893, mir nicht zugänglich); ders., Antike Tierwelt II 92. Sie werden oft miteinander verwechselt. Ueber ihr dämonisches Wesen *Gruppe* Griech. Myth. 796. In einem indianischen Mythus (bei *Zemmrich*, Toteninseln 3) bringt der Rabe Jelck Feuer und Süßwasser von den seligen Inseln.

[3]) *Fick-Bechtel* 389.

[4]) *Apollodor* III 4, 1, 5. *Hygin* f. 178 p. 75, 2 Sch. *Ovid* Metam. III 126. *Claudian* Gigantom. 104. *Aeschyl.* fr. 376 N[3] (bezweifelt von Nauck z. d. St.); mehr bei *Waser* P.-W. V 1924.

[5]) *Pherekydes* von Syros fr. 4 Diels Vors.[3] II 203. (Ὄφιων v. l.; Diels liest stets Ὀφιονεύς). *M. Mayer* Giganten u. Titanen 123. 164. *Hoefer* in *Roschers* Myth. Lex. III 924. — Den Namen Θηρίων I G A 91, p. 140 stellt *Usener* Kl. Schr. IV 249 zu θήρ. *De Visser* de Graecor. diis etc. 132.

[6]) Vgl. dazu *August Marx,* Griechische Märchen von dankbaren Tieren 115 f.

[7]) So *Gruppe* Griech. Myth. I 93. II 805 Anm. 3. *De Visser* a. O. 262. Unentschieden Fick-Bechtel 398. Als „heroische Umbildung des lichten Höhengottes im Peloponnes" faßt ihn mit Λυκάων Λυκαῖος etc. *Studniczka* Kyrene 68 (also von der berühmten Wurzel mit der Bedeutung „Licht"?) *Immerwahr* Kulte u. Mythen Arkadiens 16 f.

wie *Αὐτόλεων* zu *λέων* Löwe. Ihn führt zwar unter den Argonauten einzig Apollodor auf; doch folgt dieser gerade hier, wie bei der Nennung der fünf Trojakämpfer, einer sehr alten Quelle, für welche die Zeit des Argonautenzuges noch nicht, wie für alle Späteren, auf eine Generation vor dem Troischen Krieg festgelegt war (nach Ilias H 468) [1]). Apollonios II 957 (danach Valer. Flacc. V 117) läßt ihn von Sinope aus mitfahren; die eine der ihm vorliegenden Quellen nannte ihn also wohl auch Argonaut, und mit dieser vereinigte der Alexandriner die Lokaltradition von Sinope über ihren Oikisten (Strab. 546). Wir werden später noch von ihm zu reden haben. Aus dem Bärenland Arkadien kommt mit Bärenfell und Doppelaxt Ankaios.[2]) Die Herleitung seines Namens ist nicht ganz sicher; *Fick-Bechtel* 424 schwanken zwischen der Deutung aus *Ἀναγκαῖος* oder aus *ἄγκη-ἀγκάλη*, wonach sie mit „Winzer, Sichelmann" übersetzen; *J. Wackernagel* scheint „Zusammenhang mit *ἄγκος* „Bergschlucht", zu dem es ein synonymes *ἄγκη* gegeben haben kann, vorerst mindestens gleich wahrscheinlich als solcher mit *ἀγκάλη* usw." (briefl. Mit-

[1]) *Jessen's* Diss. a. O. 13. *ders.* bei Pauly-Wissowa II 763. *Gruppe* Griech. Myth. I 553 Anm. 10. *Apollodor* hat oft sehr gute alte Quellen, s. z. B. *Friedländer* Herakles 32 Anm. I.

[2]) Der Name *Ἀρκαδία* gehört zu der Nebenform von *ἄρκτος: ἄρκος ἀρκίλος* cf. *A. Meillet* Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire (Festschr. für J. Vendryès zum 3. 7. 1906) p. 8, welche Schrift ich der Güte J. Wackernagels verdanke. *Oertel* in *Roschers* M. L. I 354 sagt etwas zu viel, wenn er behauptet, A. trage in bildlicher wie literarischer Ueberlieferung stets Bärenfell und Doppelaxt. *Ap. Rhod.* I 168. *Orph. Arg.* 201. In den Darstellungen der kalydonischen Jagd auf sf. Vasen ist er immer der Gefallene, ohne Fell und Axt (*z. B. Gerhard* auserl. Vasenbilder 235—237. 327. *ders.*, Etrusk. u. campan. Vasenb. taf. X; auf der Françoisvase ist er in *Ἀνταῖος* verschrieben, *Robert* Herm. 39, 1904, 473). Die Sarkophagreliefs (*Robert* III 2, taf. 70 f.) charakterisieren ihn stets als derben, stiernackigen Helden, Streitaxt u. Fell ist meist gegeben, doch sieht es oft mehr wie ein Löwenfell aus. Den Ankaios des Skopas am Athenetempel von Tegea kannte man an der Doppelaxt, *Pausan.* VIII 45, 7.

teilung). Ich möchte der Herleitung aus dem, von den alten Grammatikern postulierten ἀγκή· ἀγκάλη [1]) den Vorzug geben (der Name wäre gebildet wie z. B. Ἀλκαῖος aus ἀλκή). So heißt nämlich Φ 635 ein Ringer, der sich ja mit kräftiger Umarmung des Gegners durchsetzt (cf. Φ 711), und sehr passend wäre diese Bezeichnung auch für den Bären, dessen typische Kampfesweise das Umarmen und Erdrücken seines Feindes ist. „Er schreitet hochaufgerichtet auf seinen Feind zu, schlägt die Arme um denselben und sucht ihn zu erdrücken . . . Oft geht er aufrecht auf den Verfolger los . . er fordert ihn gleichsam zum Zweikampfe heraus, umspannt ihn . . . mit seinen mächtigen Pranken und ringt männlich mit ihm, bis einer von Beiden fällt“[2]). Es wäre ganz der Fabel gemäß, das Tier nach einer besonders charakteristischen Eigenschaft zu benennen. In unserem Märchen ist ein hilfreicher Bär nicht selten; und welche Rolle er im alten Glauben überhaupt gespielt hat, geht aus der Fülle der seinen eigentlichen Namen umschreibenden Tabubenennungen in allen indogermanischen Sprachen hervor so gut wie aus der großen Bedeutung, die der kräuterkundige „Alte des Waldes“ für die Heilkunde besitzt [3]). Mit großer Zurückhaltung nenne ich den

[1]) *Hesych* ἀγκάς· ἀγκάλας cf. jedoch *Bechtel* Lexilogus zu Homer p. 7. Nachträglich werde ich noch auf die gleiche Deutung *F. G. Welckers* aufmerksam gemacht, der in der angeführten Iliasstelle Ἄγκαῖος mit „Armbold“ übersetzt, Kl. Schr. zur griech. Litteraturgeschichte II, S. CVI.

[2]) *Fr. von Tschudi*, Das Tierleben der Alpenwelt[9] 419. vgl. *Brehms* Tierleben I[4] 590. 593.

[3]) Ueber die Tabubenennungen des Bären *A. Meillet* in der oben zitierten Abhandlung; die mannigfachen Namen des Deutschen in *Grimms* Wörterbuch I 1122. Nach *Panzer* ist auch der Name Beowulf = Bienenwolf so zu verstehen (Beowulf p. 392). Vielleicht gehört auch die Glosse des Hesych hierher κυνωπεύς· ἄρκτος, Μακεδόνες, vgl. *Hoffmann* Makedonen 23. Zum andern *Schrader* Reallex. der indogerm. Altertumskunde[2] 81.

vom Stierfell umkleideten Argos [1]) und erinnere dazu an das häufige Vorkommen eines Stiers in unserer Erzählung. Ob wir endlich bei Kastor an das gleichnamige Tier denken dürfen, ist sehr ungewiß. Gekannt haben es die Griechen gewiß schon spätestens, als sie den Pontos befuhren, wenn seine Kenntnis auch erst für das 5. Jahrh. bezeugt ist (Herod. IV 109), und gefabelt haben sie über den wunderlichen und kunstreichen Gesellen gewiß so gut wie die andern europäischen Völker, mögen auch heute alle Spuren davon verweht sein. [2]) Sicher ist der Name nicht Lehnwort aus einer kleinasiatischen Sprache, wie man eine Zeit lang glaubte, und der Versuch *Kretschmers*, in der Wortdeutung das Wesen des Heros und des Tieres gleichzeitig zu fassen, hat sein gutes Recht[3]). Ob die Erklärung allerdings richtig ist, möchte ich beweifeln; wir werden heute wohl noch mit einem non liquet schließen müssen. Hin-

[1]) *Engelmann* in Roschers Myth. Lex. I 539 denkt an Verwechslung mit Argos Agenors Sohn, dem Hüter der Io. Vgl. *Gruppe* Gr. Myth. 799 zur Bedeutung des Stiers.

[2]) Bei den Völkern Amerikas, wo er viel mehr bedeutet, werden sehr schöne Mythen von ihm erzählt, *Brehms* Tierleben XI[4] 443 f. Aber auch in Europa muß man von ihm gefabelt haben, cf. *D'Arbois de Jubainville* Revue celt. XXVII, 297. 341. *Keller* Antike Tierwelt I 186. *Grimm* Deutsches Wörterb. s. v. Das einzige, was griechische Ueberlieferung noch von ihm weiß, ist die Geschichte von seiner Selbstverstümmlung, *Aelian.* nat. an. VI 34. *Aesop.* fab. 189 Halm. *Wellmann* b. Pauly-Wissowa III 400. Vgl. auch *Fick-Bechtel* griech. Personennamen 417.

[3]) *Schrader* Reallexikon der idg. Altertumskunde[1] 85. Dass nach den Nachweisen *Kretschmers* Wiener Eranos 121 auch noch in der 2. Aufl. das nämliche steht, begreife ich nicht recht. *Kretschmer* sieht das Gemeinsame in der medizinischen Heilwirkung des *καστόρειον* auf Gebärende und der behaupteten Funktion des Kastor als Fruchtbarkeitsdämon und Geburtshelfer, *Kaibel* Gött. Nachr. 1901, 511. *Marx* Athen. Mitt. X 1885, 194. *von Prott* ebenda 29, 1904, 16. *Gruppe* Myth. Lit. 481. Ich möchte eher an die scheinbar vergessene Etymologie *Ungers* (Philol. XXV 215) erinnern ($\sqrt{}$*καδ*, *κήδομαι*), dazu *Tomaschek* Sitzungsber. Wien 117 (1889) 26. Vgl. *Wackernagel* b. *Bethe* PW. V 1112 für *Πολυδεύκης*.

gegen scheint sich eine deutliche Erinnerung an das Tiermärchen in Periklymenos gehalten zu haben, von dem Hesiod berichtet, er habe sich in Adler, Ameise, Biene, Schlange verwandeln können (*Hes.* fr. 14 Rz.[2] vgl. *Apollon.* I 159. *Tzetz.* Chil. II 641 f.) Auch hier ist die Schlange neben den andern, im Märchen so häufigen Tieren bemerkenswert.[1])

Das alles sind Spuren eines Tiermärchens, vielleicht nicht ganz deutliche; aber konnten wir nach der ganzen Lage der Dinge billigerweise überhaupt mehr erwarten? Immerhin, wir wollen mit dem Skeptiker rechnen, der trotz Koronos Ankaios Periklymenos sich nicht entschließen kann, diese Nachklänge einer theriomorphen Sagenversion in unserm Mythus anzuerkennen. Auch er wird die Tatsache nicht abstreiten können, daß es von unserm Helfermärchen Tiervarianten gibt, und dies allein würde uns nach einem Erfahrungsgesetz der Märchenforschung[2]) zu einem weiteren Schluß berechtigen. Es muß von diesem Märchen auch „dämonisierte" Varianten geben: das heißt, als Helfer treten, statt Tieren oder statt Menschen mit wunderbaren Kräften, Dämonen ein, als König, als die dem Helden feindliche Macht der Herr des Jenseits. Alle diese Märchen „dürften ihrem Ursprung nach Teufelsgeschichten sein" (Aarne a. a. O.) — nur muß man sich dabei gegenwärtig halten, daß unter dem Sammelnamen des Teufels im modernen Märchen sich sehr Verschiedenartiges bergen kann. So hat gerade die Argonautensage die uralte Vorstellung festgehalten, daß die Fahrt zu Helios ging: zu des „Aietes Stadt fuhr Jason, wo des schnellen Helios Strahlen in goldenem Gemache liegen", berichtet

[1]) Anders deutet den Periklymenos (nämlich als Hades) *Usener* Kl. Schr. IV 226. Anm. 70, ausgehend von seinem Kampf mit Herakles in Pylos. Ebenso schon *K. O. Müller* bei *Buttmann* Mythol. II 215 Anm.

[2]) *Antti Aarne,* Leitfaden der Märchenforschung — F F Communications 13, 1913, 34.

noch Mimnermos (fr. 11). Aber der Mythus hat auch noch andere Vorstellungen von der Jenseitsfahrt mit wünschenswertester Deutlichkeit festgehalten: es geht übers Meer, jenseits dessen Helios wohnt — seinen Palast schmückte noch der alexandrinische Dichter, dem Ovid Metam. II 6 folgte (*Knaack* Quaestt. Phaethont. 28), mit Bildern des Meerlebens, und im Märchen ist daraus eine lange und gefährliche Meerfahrt geworden oder doch das Ueberschreiten eines mächtigen Stromes. Der Held muß aber auch jenes mythische Tor passieren, die *πύλαι Ἠελίοιο* (*ω* 12), dessen Gefahren vom ältesten Mythus an bis zum verzerrtesten modernen Märchen in immer neuen Bildern geschildert werden. Es mögen bei der außerordentlich weiten Verbreitung dieser Vorstellung einige besonders merkwürdige hier erwähnt sein. Was ihr Ursprung ist, weiß ich nicht. Bei den alten Mexikanern durchschreitet die untergehende Sonne das Jenseitstor.[1]) Zusammenprallende Felsen oder zuschlagende Türflügel werden häufig durch die Vorstellung von beiderseits lauernden bösen Tieren verdrängt: so fliegt in dem Märchen des *Apuleius* (VI 15) der Adler, der für Psyche das Wasser holt, (es ist natürlich eigentlich das Wasser des Lebens, nicht das der Styx, *Rohde* Psyche II[4] 390 Anm.), „inter genas saevientium dentium et trisulca vibramina draconum remigium porrigens." Wie eigentümlich sich beide Vorstellungen durchdringen können, möge ein ganz vorzüglich erzähltes Märchen aus der Hianzerei belegen, das ich, wenigstens unter dem Strich, auch seines ergötzlichen Dialektes wegen dem Leser nicht vorenthalten will[2]). Endlich sei auf die, wahrscheinlich älteste Vorstellung

[1]) *Cross* bei *Tylor*, Anfänge der Cultur I 342. *Wundt* Völkerpsych. V, 2[2] p. 262. *Zemmrich*, Toteninseln 21. *von der Leyen*, Germanist. Abh. H. Paul dargebracht 150 Anm. *Rohde* Griech. Roman[3] 185.

[2]) *Graf* in der Ztschr. f. Volkskunde 24 (1914) 27): „Im Houf va tëin Gschlouss is a Prum" — so unterweist ein Zwerg den Königssohn —, ‚in tëin is s' Lëimswossa. Links und rechts van Prum hëinga zwëin Lewm, tei loussn kuan Mëinschen zui, pis hiaz homs naan olli zrissn,

der Art hingewiesen, weil sie merkwürdigerweise noch nicht in den richtigen Zusammenhang eingereiht zu sein scheint. Der Adler, der im Rigveda den Somatrank vom Felsen oder aus der Himmelsburg raubt, wird, zurückfliegend, vom Wächter hart bedrängt: jener schießt, doch nur eine Feder fällt und der Adler entkommt [1]). Das Märchen hat aber auch noch andere, sehr bezeichnende Züge festgehalten: seine Helden brauchen oft zur Fahrt ein wunderschnelles Schiff oder andere magische Fahrzeuge [2]). Endlich heißt es im Märchen überaus häufig, die Helden hätten den Hausherrn nicht zu Hause getroffen, da er den ganzen Tag fort sei und erst abends heimkehre: das wird von den geschäftlichen Gepflogenheiten des Teufels, des Vogels Greif, des „Männchens ohne Herz" so gut wie von vielen Menschenfressern berichtet: wie der Zug, dass dieser Dämon alles weiss und Auskunft über die Ursache manchen Übels, das die Menschen plagt, geben kann, gehört das eigentlich zu den Eigenschaften des Helios, „der Mühsal sich erlost für alle die Tage" (Mimnerm. fr. 12 Bgk.), der „alles überschaut und alles hört" (λ 109). Was dämonischen Charakter der Helfer angeht, so sei an das oben (S. 13) über den Bären bemerkte erinnert; auch Schlange, Wolf, Rabe [3]) spielen im Volksglauben eine besondere Rolle; ganz deutlich

---

tëi a Wossa hom wöülln. S' is owa tou zan zuikëimma. Zwischn ti zwoa Vicha is a gualdana Straf. Af tëin muiss ma va ta Seitn zan Prum zui. T' Hëind muiss ma fëist ant' Fiass aantrucka, wia-r-a Soltot wann a Haptacht steht, und koan Finga proat teaf ma nit af t' Seitn van Straf. T' Lewm wen z'sammruln, owa si kinna grod na pis zan Straf, weida nit. Und hiaz geh und miak ta, wos i g'sok haan!" Zur Vorstellung vgl. etwa noch *Köhler* Ztschr. d. Ver. f. Volksk. VI 69. *Singer* in den Anm. zu *Jegerlehner* Walliser Sagen II 306. *Kretschmer* Neugr. Volksm. 46 p. *Friedländer* Rh. Mus. 69, 1914, 302, Anm. 2. 196 etc.

[1]) *Oldenberg* Religion des Veda [2] 53. 172 erklärt etwas anders.

[2]) *Benfey* Kl. Schr. III 111. *Bolte-Polívka* III 272. *Usener* Kl. Schr. IV 386 ff. Sintflutsagen VI, 2 p. 185 f. *von der Leyen* Das Märchen in den Göttersagen der Edda 82, Anm. 25.

[3]) *Keller* Antike Tierwelt II 92 f. *Gruppe* Griech. Myth. 792 Anm. 8; 976. *Prantl* Philol. VII (1852) 69.

aber tritt dämonisches Wesen hervor bei so merkwürdigen Gestalten wie dem Bläser oder dem „Frostigen“, dem Herrn der Kälte. Diese auf Tiere zurückzuführen dürfte kaum gelingen; es sind wohl einfach Naturmächte, die wie die Tiere dem Menschen hilfreich und dienstbar zur Seite stehen. Dass ein so alter Mythus das Verhältnis des Menschen zu diesen Mächten in solcher, an eine Lieblingsidee Jakob Grimms gemahnenden Art darstellt, scheint mir aller Beachtung wert[1]). Wer den Mythus erschöpfend behandeln wollte, müsste vor allem auch die vedische Überlieferung von Surya und den Asvin heranziehen: die Sonnenjungfrau, Sonnentochter, wie sie heisst, „besteigt, gewonnen durch die jugendliche Schönheit der Asvin, ihren Wagen, erwählt sie zu ihren Gatten“ (*Oldenberg* Religion des Veda[2] 212) oder lässt sich von ihnen für Soma den Mond freien (*Oldenberg* a. O. 245); ganz so auch in den lettischen Sonnenliedern, die *Mannhardt* Zs. f. Ethnologie VII (1875) 73 ff. bekannt gemacht hat. Auch die Gewinnung des Göttertranks durch Odin und seine Verfolgung durch den hütenden Riesen gehört wohl hierher (*von der Leyen*, Märchen in den Göttersagen der Edda 55). Ein altpersisches, in manchem Zug ganz deutlich verwandtes Märchen steht, durch einen Hofbeamten Alexanders des Grossen, Chares von Mitylene, vermittelt, bei Athenaeus XIII c. 35. (*Rohde* griech. Roman[3] 47 und *Andreas* bei *Rohde* a. o. 48, Anm. 3.) Aber es ist Zeit diesen Weg, der zwar manche Mühe, aber auch manchen Ausblick verspricht, zu verlassen und zur Hauptsache zurückzukehren; der Boden ist schon recht gefährlich geworden. „Ich halte nämlich, mein lieber Phaidros, solche Dinge zwar für anmutig, doch für die Sache eines gar zu gewaltigen und mühereichen und nicht ganz glücklichen Mannes . . .;

[1]) Für das Bild, das man sich vom ältesten Tiermärchen zu machen hat, ist neben den von *Thiele* N. Jb. 21 (1908), 396 genannten Gesichtspunkten auch dieser zu berücksichtigen. Vgl. im Allgemeinen noch *Wundt* Völkerpsychologie II 1, 343 f. und dazu *K. Th. Preuss* Archiv f. Religionswissensch. XIII (1919) 405.

eine Schar von Gorgonen und Pegasoi strömt ihm zu, und weiterhin von unfaßlichen Dingen die Menge und wunderlicher Formen Widersinn; so daß, wer nüchternen Sinnes sich an sie machte, . . . viel Muße dazu benötigen würde." Allzuoft wird an diese Sokratische Weisheit gemahnt, wer in die Regionen griechischer Mythologie sich hineinwagt, und uns kam ja hier nur darauf an zu zeigen, daß der Argonautensage das Märchen von den kunstreichen Helfern zu Grunde liegt — wenn wir die so gewonnene Erzählung wirklich noch Märchen nennen wollen. Notwendig ist jetzt der schon oben versprochene Nachweis, daß sich in einigen Argonauten noch der Typus eines solchen Helfers nachweisen läßt.

Da ist zunächst Autolykos, dem sein lieber Vater Hermeias die Kunst zu stehlen und den Meineid zu schwören verlieh[1]): er ist der Meisterdieb des volkstümlichen Schwanks, wie ihn auch unser Märchen kennt. Servius (zur Aeneis II 79) weiß, daß Autolykos die Fähigkeit besaß, sich in alles zu verwandeln. Die Frage, ob und inwieweit hier Vorstellungen vom Werwolf hineinspielen, würde uns zu weit ab führen; der tauscht, soweit ich sehe, nur die Gestalten von Wolf und Mensch[2]). Verwechselt Servius damit die Macht, alles Gestohlene zu verwandeln oder unsichtbar zu machen, die allerdings zur *κλεπτοσύνη* gehört? *ὅττι κε χερσὶ λάβεσκεν, ἀείδελα πάντα τίθεσκεν*, sagte ein Hesiodeischer Vers von ihm (fr. 112 Rz.). Oder dachte er an Periklymenos?

Auch von einem andern ist noch deutlich zu erkennen, welche Rolle ihm im alten Märchen zufiel: von Aphareus starkem Sohne Idas. Apollodor III 11, 3 erzählt nämlich Folgendes. Gemeinsam mit den Dioskuren trieben des Aphareus Söhne erbeutete Herden aus Arkadien fort. Sie

[1]) Odyssee τ 432. Ilias K 267. *Dümmler* im Pauly-Wissowa II 2600.

[2]) *Herod.* VI. 105. *Plato* Rep. 565 D. *Pausan.* VIII 2, 3. 6 und dazu *Frazer*. *Roscher* Abh. Sächs. Ges. 17 (1897) 161 ff. *Rhode* Kl. Schr. II 212 f. Wolf als Dieb: Aristoph. Nub. 351. *Gruppe* Griech. Myth. II 806. *Keller* Tiere des class. Altertums 164 f. *Wuttke* Deutscher Volksaberglaube ³ 276 f.

heißen den Idas die Beute teilen. Der nimmt ein Rind, zerlegt es in vier Teile[1]) und bestimmt: der sein Viertel zuerst gegessen hat, dem gehört die halbe Herde, und dem Zweiten gehört die andere Hälfte. Idas selbst ist mit seinem Viertel zuerst zu Ende, verzehrt dazu noch vor allen andern den Anteil seines Bruders, sodaß die Tyndariden die ganze Beute an ihre Vettern verlieren. Um sich zu rächen, brechen sie später in Messenien ein und rauben Aphareus' Herden; Idas und Lynkeus setzen ihnen nach, Kastor wird erschlagen, aber durch Zeus Hilfe fallen beide Aphariden und Polydeukes erfleht vom Vater die Hälfte der Unsterblichkeit für seinen Bruder.

Im Bericht von der Teilung der Beute nahm *Welcker* an dem *ἀπρεπές* Anstoß; diese Geschichte schien ihm „in der Palaestra erfunden, wo die Kunst große Stücke Rinderbraten zu verschlingen hochgeehrt war“[2]), und in *Roschers* mythologischem Lexikon II 100 liest man gar, daß dieser Zug zu dem Zweck ersonnen sei, „entthronte alte Götter in recht widriger Weise herabzusetzen“ (*Weizsäcker*). Zu der *Welckerschen* Auffassung wenigstens könnte die schöne Aufzählung der *ἀδηφάγοι ἄνδρες* in den Gesprächen der gelehrten Herren bei *Athenaeus* X 1 ff. p. 411 A einigen Anlaß geben (verwandt ist der Katalog bei *Aelian* var. hist. I 27); denn da sind vor allem eßgewaltige Athleten verzeichnet. Immerhin hätte auch da noch zur Vorsicht mahnen können, daß die Reihe von Herakles und seinem mythischen Gegner Lepreos eröffnet wird. Bei Erysichthon und Lityerses[3]) mag

[1]) *λύκος κρέας νέμει* sagte das Sprichwort (*Append. Proverb.* III 75) *ἐπὶ τοῦ πλεονεκτεῖν βουλομένου*: das bietet zu geringen Anhalt. Lieber dächte man, wenn schon überhaupt an ein Tier, an den Löwen, der ja in der griech. Fabel dem Wolf nahe steht, s. *Prantl* Philol. VII (1852) 65.

[2]) *Welcker,* Der Epische Cyclus II 97, Anm. 11.

[3]) Über Erysichthon *Callimach.* in Cerer. 24 f. *Ovid.* Metam. VIII 738 f. und der ausgezeichnete Artikel von *Crusius* in Roschers Myth. Lex. I 1373. Über Lityerses hat *Mannhardt* einen seiner schönsten Aufsätze geschrieben, Myth. Forschungen 1 f. Die Erwähnung seiner Sage

die *ἀδηφαγία* aus ländlichem Erntebrauch hergeleitet und erklärt werden; sie geht aber in noch höheres Alter hinauf und haftet an noch vornehmeren Gestalten. An den Riesennamen *Λάμος* „Schlund", an Amykos[1]), den Theokrit (XXII, 115) einen *ἀδηφάγον ἄνδρα* nennt, sei nur im Vorbeigehen erinnert; es müssen aber vor allem die Götter und Riesen der germanischen und indischen Mythologie genannt werden. Thor, der als verkleidete Braut den verliebten Riesen durch seine erstaunlichen Leistungen im Essen und Trinken erschreckt, Loki, der mit dem wilden Feuer um die Wette frißt (s. unten Kap. III), die Mahlzeit der Riesen in den altdänischen Liedern, wo die Braut ganze Ochsen verzehrt und aus Tonnen dazu trinkt (*Grimm* in den Anmerkungen zu den Märchen Nr. 61); Gargantua und der heilige Christoffel (*Grimm* Deutsche Mythol.[3] 509. *Mayer* Giganten u. Titanen a. O. und p. 3); endlich Indra, der gewaltige Esser und Trinker[2]): in diesen Kreis gehört auch Idas, ja gehört sicherlich als später und drolliger Abkömmling auch der Dicke, der Fresser unseres Märchens hinein. Daß in Lynkeus der Scharfsichtige des Märchens zu erkennen sei, leuchtet ein.

Bei allen andern Argonauten hat das vordringende Motiv von der Liebe und Hilfe der Königstochter die Gestalten der kunstreichen Diener in dem Maß verdunkelt, daß sich über sie nur noch einiges ahnen läßt. Es wird

---

ist für Pherekrates unwahrscheinlich (*Crusius* b. Roscher II 2066), für Phrynichos zweifelhaft, für Euripides Satyrspiel *Θεριταί* möglich, aber unbeweisbar; erste sichere Darstellung erst bei *Sositheos,* Tr. Gr. Fr. 821 *N.*[2]. Märchenparallelen bei *Panzer* Beowulf p. 32. 51. 58.

[1]) Sein Vater Ophion scheint auf gigantische Natur zu deuten, *Mayer* Giganten u. Titanen 42; doch kann der Ausdruck bei Theokrit sehr wohl als Charakteristik des athletischen Ringers verstanden werden.

[2]) *Oldenberg* Religion des Veda[2] 165 Anm. 1: „Der Gewittergott scheint von indoeuropäischer Zeit her das eine wie das andre zu sein." Ob er aber den Anlaß für die andern ihm darin ähnlichen Gestalten gegeben hat, darf bezweifelt werden.

zum Beispiel noch ein Sohn des Hephäst, Palaimon,[1]) genannt, welcher *πόδα σιφλός* war; man möchte sich diesen Mangel durch eine besondere Tugend wettgemacht denken. War er vielleicht der Schnelle, ähnlich geschildert wie im Märchen (s. o. p. 6, Bolte-Polívka zu Nr. 71, III 45 f.), und wurde ihm erst durch ein Mißverständnis dieses Zuges der hinkende Vater gegeben? Über die weißen Haare des Erginos erheben die Lemnischen Frauen ihr spottendes Gelächter, doch beschämt er sie, als Sieger im Wettlauf, durch die jugendliche Kraft seiner Glieder und seines Herzens, wie Pindar so schön erzählt[2]). Sollen die weißen Haare etwas besonderes? ist es zu kühn, in ihm den Herrn des Frostes zu vermuten? und dürfen wir bei den Boreaden an den Bläser denken? Wir sehen nicht mehr klar die verwehten Spuren des alten Mythus.

Versuchen wir unsere Ergebnisse zusammenzufassen. Der älteste Kern der Argonautensage ist eine dem Märchen von den kunstreichen Helfern sehr nah verwandte Erzählung, in der berichtet wurde, wie ein Held mit der Hilfe von Tieren, vielleicht auch Naturkräften wie Wind und Frost, von der Sonne eine Jungfrau — vielleicht auch einen Hort, vielleicht auch beides — gewann, indem seine Helfer für ihn ihre wunderbaren Kräfte zur Lösung gestellter Aufgaben oder zur Bewältigung hindernder Gefahren einsetzten. „Märchen" können wir diese Erzählung, die so eigentümlich

[1]) So heißt er bei *Apollodor;* Pylaimonios nennt ihn *Apollon.* I 202, Palaimonios *Hygin* und die *Orph. Argon.* 210. „Einen lahmen Helden zum Hephaistossohne zu machen lag für jeden Spätern nahe. Aber man kann über eine Person nicht wohl urteilen, die bis auf ihren Namen verblaßt ist und doch einmal mehr war." *Wilamowitz* Nachr. Goett. Ges. 1895, 240, Anm. 48.

[2]) *Pindar* Ol. IV 21 f. *Callim.* fr. 197 aus Schol. Pind. O. IV 32. Über die widersprechenden Angaben seine Herkunft und Schicksale betreffend vgl. *Buttmann* Mythol. II 208 f. Er deutet a. O. p. 292 den redenden Namen als den des Kunstfertigen, wozu seine Söhne Trophonios und Agamedes passen.

zwischen Naturmythus, Tierfabel und Märchen drin steht, nicht mehr nennen; wir haben darin doch wohl eine Art gemeinsamer Quelle für Heldensage und Märchen anzuerkennen, die man etwa „Urfabel“ nennen könnte, Fabel im Sinne des alten fabula verstanden; „Urmärchen“ oder „Urmythus“ schlägt *A. Heusler* vor (Sitzungsberichte der preuß. Akademie 1919, XV/XVI p. 163). Wenn *Panzer*, von der Fülle der Märchenparallelen, die sehr oft das Ursprüngliche deutlicher erkennen lassen, hingerissen, behauptet, daß die Heldensage auch aus Märchen entwickelt sei [1]), so bedarf diese Behauptung der Modifikation im angegebenen Sinn, um richtig zu sein. Sei dem wie ihm wolle; soviel ist jedenfalls gewiß, daß von den Argonauten mehrere noch die Kennzeichen der kunstreichen Helfer an sich tragen oder sogar noch an Tiere erinnern, und diese müssen wohl als die ursprünglichsten Teilnehmer der Fahrt angesprochen werden. Das wären Idas, Lynkeus, Autolykos, möglicherweise auch Palaimon, Erginos, Periklymenos, ferner vielleicht Echion, Ankaios, Koronos und Argos. Für Orpheus und Euphemos, deren wunderbare Eigenschaften die gleiche Vermutung nahe legen, ergibt sich ein bestimmter Anhalt aus dem Märchen nicht. Mit K. O. Müllers ganz anders gewonnener Liste stimmt die unsrige in den Namen des Argos Erginos Koronos Periklymenos überein, denen sich zunächst unter anderen der thessalische Echion und Euphemos anschließen (Orchomenos[2] 254 f.); die unsrige ist um die Aphariden, Ankaios und Autolykos reicher. Die Helfer sind durch die Ausgestaltung des Motivs von der Königstochter, die den kühnen Werber liebt und ihm heimlich hilft, früh zu geringerer Wichtigkeit gelangt und schließlich bis auf geringe, nur noch in Namen und Eigenschaft erkennbare Spuren verdrängt worden. An diesen „idealen Kern“ setzt erst der Niederschlag geschichtlicher Erinnerung

[1]) Fr. Panzer, Märchen, Sage u. Dichtung. München 1905, p. 37 f. ders., Studien zur german. Sagengeschichte I, Beowulf, p. 245.

an; die mythische Begebenheit wird zum historischen Ereignis, die Helden zu Menschen von geschichtlicher Existenz und fortdauernder Nachkommenschaft, das märchenhafte Sonnenland kommt auf die wohlgegründete, sichtbare Erde zu liegen, und Gründungs-, Stammes- und Geschlechtersagen schlingen sich reich und reicher in das alte Gewächs.

II.

Die Irrfahrten des Odysseus.

A. Die Einheit der Erzählung.

Daß die Argonautensage in ihrem Kern uralt ist, geht aus dem Bisherigen mit Sicherheit hervor. Viele der in ihr berichteten Abenteuer, vor allem dasjenige bei den Plankten, stehen mit dem Mythus von Anfang an in festem, innerem Zusammenhang.

Nun wird an einer vielberufenen Stelle der Odyssee (*μ* 69 f.) von der hochberühmten Argo gesprochen. Sie allein kam, auf der Rückfahrt von Aietes, schadlos an den Plankten vorbei, an denen doch sonst alle Schiffe zerschellten und die sogar vom Taubenschwarm des Vaters Zeus jedesmal eine raubten. Aber Hera geleitete sie ja daran vorbei, da Jason ihr lieb war. Gewiß heißt die Argo allberühmt, *πᾶσι μέλουσα*, weil sie bereits durch die Dichtung verherrlicht war. Niemand wird mehr mit *Niese*[1]) glauben, daß aus dieser Stelle die ganze Argonautensage erst herausgesponnen sei, niemand diese Verse mit *Christ*[2]) als späteres Einschiebsel entfernen wollen; die Odyssee nimmt hier wirklich Bezug auf ein altes und berühmtes Gedicht von der Argonautenfahrt.

Nun sind beiden Gedichten in den Fassungen, wie wir sie haben, einige Abenteuer gemeinsam, z. B. das bei den Sirenen und das bei den Plankten. Es liegt nahe zu fragen, ob diese nicht ursprünglich nur zum einen Sagenkreis

[1]) *B. Niese.* Die Entwicklung der Homerischen Poesie 239 f.

[2]) *W. v. Christ* in Fleckeisens Jahrbüchern 1881, 446. So noch *Mülder* Philol. 65, 1906, p. 219.

gehörten und daraus in den verwandten andern erst übernommen worden seien. Das allerdings ist völlig klar, daß Apollonius sowohl in seinem Bericht über den Besuch bei Kirke — den er mit philosophischen Floskeln geputzt hat — als in dem prunkvoll barocken Gemälde von den Plankten sich durchaus an die Odyssee hält; hat er doch die eigentümliche Vorstellung, daß das Engnis mit Skylla und Charybdis dicht neben den schlagenden Felsen steht, einfach gläubig übernommen.[1]) Aber diese Abhängigkeit eines gelehrten und pedantisch kontaminierenden Epigonen löst für die alten Gedichte die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis keineswegs und die Möglichkeit, daß dies oder jenes Abenteuer vom Sagenkreis der Argonauten in den der Odyssee gewandert sei, besteht unverändert fort. Antwort ist, da wir ein altes Argonautengedicht nicht haben, auf keinem andern Wege zu erhoffen als durch eine Analyse der Odyssee. Gibt es in der Odyssee Abenteuer, welche im Gefüge der Erzählung nicht fest sitzen und zum Charakter des Odysseus nicht recht — bescheidener! — auf die Argonauten besser passen?

Aber gleich hier schon erheben sich drohende Warnungstafeln. Nicht weiter! rufen sie uns zu; am Mythus der Odyssee rüttelt nicht, denn der ist in seiner Gesamtheit aus der Sage übernommen und fügt sich durchwegs einer einheitlichen, symbolischen Deutung. — Wir machen uns mit reichlicher Skepsis an die Prüfung dieses Satzes; ja sollen wir uns überhaupt damit aufhalten? Zu augenfällig scheint uns die Verschiedenheit mancher Teile der Odyssee, zu deutlich spürbar die durchgreifende Tätigkeit schöpferischer Dichterphantasie, zu offenkundig die Spuren einer späten, freidenkenden Zeit. Aber da in solchen Dingen äußerste Behutsamkeit immer geboten ist, da ferner der kühne Satz neuestens wieder an hervorragender Stelle verfochten worden ist, da endlich bei dieser Gelegenheit ein

[1]) *Apollon. Rhod.* IV 922 f. *Niese* E. H. P. 241. Mehr davon später.

kleiner positiver Gewinn sich erzielen zu lassen scheint, sei ein kurzes Verweilen bei dem Problem erlaubt.

Nach *Ganschinietz*[1]) hat der Dichter der Odyssee Inhalt und Folge der Abenteuer aus einer pythagoreischen Legende übernommen, in welcher der Ring der Geburten nach vier Bildern des Lebens und Todes (Kyklop, Kirke, (Nekyia, Thrinakia) durch den Blitz des Zeus sich vollendet; nach siebenjährigem Harren im Reich der Todesgottheit Kalypso) erlangt der Mensch den Eintritt ins Elysium (Phäaken) und kehrt dann zum Erwerb heroischer Ehren nochmals zum obern Lichte zurück.[2]) Lassen wir diese, an mehr als einem Punkt anfechtbaren Aufstellungen einmal gelten und prüfen wir genauer nur die Hauptstütze des Beweises. Die Komposition der Odyssee nämlich, lehrt Ganschinietz (a. o. 2404), ist gleich wie die jener orphischen Gedichte, die im 4. und 3. Jahrhundert Griechen von Thurioi und Petelia, auf goldne Blättchen geritzt, ihren Toten mit ins Grab gaben. Auch da werde durch den Blitz des Zeus der *κύκλος γενέσεως* geschlossen, und der Myste erlange nach dem Trunk aus der kühlen Quelle (dem Odysseus Bad auf Scheria entsprechen soll!) den Eintritt ins Elysium und erzähle seine Schicksale. Bestünde wirklich eine auch noch so ungefähre Gleichheit der Composition, so wäre das allen Nachdenkens wert; aber das ist ein trügerischer Schein, den wir durch den Nachweis nur eines, auch sonst nicht unlebendigen Irrtums zerstören wollen, ohne uns bei andern Angriffspunkten zu verweilen.

Wer bei dem allerdings schwierigen orphischen Text[3]) von Zusammenhang und einheitlicher Komposition redet,

---

[1]) In *Pauly-Wissowas* Realenzyklopaedie X 2362 und 2401.

[2]) *Pindar* fr. 133 aus *Plato* Menon (nicht Menexenos) 81 B.

[3]) I. G. XIV 641, 1—3 mit den Bemerkungen *G. Kaibels*. *Diels* Vorsokratiker II[5] 176. *Olivieri* Lamellae aureae Orphicae (1915), dort die weitere Literatur. Besonders für die Erklärung zu nennen sind *Bücheler*. Rhein. Mus. 36, 1881, 333. *Radermacher* ebenda 67, 1912, 474. *Dieterich*, de hymnis Orphicis 30 f., *ders*. Nekyia 88. *Gruppe* in Roschers Myth. Lex

sollte eigentlich zuerst nachweisen, daß er ein Recht hat, das zu tun, denn unsere Verse stammen aus einem größeren Zusammenhang, sind durch den Gebrauch fürs Grab auseinandergerissen und verstümmelt, entstellt vielleicht auch durch Zusätze oder Mißverständnisse der Mysten, wie *Kaibel* schon richtig betont hat.

Taf. I, V. 5. *ἀλλά με μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνός*[1]), so redet die Seele zur unterweltlichen Göttertrias, nachdem sie sich als Angehörige der Mystengemeinde zu erkennen gegeben[2]) und sich ihrer Herkunft aus göttlichem Geschlecht gerühmt hat. „Das Schicksal bezwang mich" — das kann nach epischem Sprachgebrauch (Σ 119. χ 413) nur heißen „ich starb", wie *Rohde* (Psyche II[4] 218 Anm. 4) mit Recht betont.[3]) Aber daß der Vers, wie Rohde wegen des Folgenden annimmt, ursprünglich auf einen vom Blitz Erschlagenen bezogen gewesen und zu Unrecht auf gewöhnlich Gestorbene übertragen sei, ist gewiß nicht richtig. Gemeint ist vielmehr: ich starb als Gott, ich starb meinem göttlichen Dasein ab und wurde Mensch. Daß das orphische Lehre ist, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden; es sei nur eben an die berühmten Verse des *Euripides* aus dem Polyidos und dem Phrixos erinnert oder an

III 1124. Neu hinzugekommen ist *Pfeiffer,* Studien zum antiken Sternglauben (= *Boll's* Stoicheia Heft 2) p. 129, *Reinhardt* Parmenides 198 f. und *I. H. Wieten* de tribus laminis aureis quae in sepulcris Thurinis sunt inventae, Diss. Leiden 1915.

[1]) *κεραυνον* das Täfelchen, *κεραυνός Kaibel.* Auf Täfelchen 2 u. 3 scheint *ἀστεροπῆτι κεραυνῶι* überliefert zu sein; das führt nach *Kaibels* treffender Vermutung auf eine Lücke, in der Zeus genannt sein mochte. *σὺν ἀστεροπῆτι Κεραυνῷ Wieten* a. O. 82.

[2]) *Dieterich* de hymn. Orphicis 34.

[3]) Dies berücksichtigt die sonst zutreffende Erklärung *Reinhardts,* Parmenides 199, nicht. Wenn er weiterhin ganz konsequent *κεραυνός* als „Schicksalsmacht" deutet, so kann ich dieser Erklärung nicht beistimmen: denn für das 64. fr. des Heraklit *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός* möchte ich lieber an der Erklärung *Useners* festhalten (Rh. Mus. 60, 1905, 3 = Kl. Schr. IV 472).

jene Stelle des *Platonischen* Gorgias, wo er hiervon als von einer Lehre gewisser Weisen spricht.[1]) Auch die Worte des *Heraklit* im 77. Fragment dürfen hier zur Erklärung herangezogen werden, obschon sein Verhältnis zu den Mysterien noch nicht völlig klargelegt ist: *ἀλλαχοῦ δὲ φάναι* (sc. *τὸν Ἡράκλειτον*) *ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων* (sc. *τῶν ψυχῶν*) *θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.*[2]) Jetzt aber hat die Seele des Mysten den leidvollen Kreis der Geburten durchmessen und ist kraft der Weihen, die sie v. 8 bezeichnet[3]), zum Kranz[4]) hinaufgestiegen (?) und wieder geworden, was sie vorher schon war: *θεὸς ἐγένου ἀντ' ἀνθρώπου*, schallt es ihr entgegen. — *καὶ ἀστεροβλῆτα κεραυνός:* man mag an den Blitz denken, der die Titanen zu Asche verbrannte und so das Menschengeschlecht entstehen ließ[5]) oder an den Gewittersturm, der im Platonischen Mythus die Seelen ins neue Erdendasein schleudert (Plat. Rep. X 621 B): sicher ist in jedem Fall das eine, daß der Blitz den irdischen Leidensweg eröffnet und nicht ihn beschließt.

[1]) *Euripid.* fr. 638. 833. N.². *Plato* Gorgias 492 E. *Rohde* Psyche II⁴ 254 Anm.

[2]) *Rohde* Psyche II⁴ 150 f. hat, wohl zu einseitig, jede Beziehung des Ephesiers zur Seelenlehre der Mysterien geleugnet, während *Pfleiderer* (Die Heraklit. Philosophie im Lichte der Mysterienidee) ins andere Extrem verfallen ist, s. *Wellmann* b. Pauly-W. VIII 507. *Zeller* Philosophie der Gr. I, 2⁵ 729 f. Neuerdings ist *K. Reinhardt* (Parmenides 192 f.) für sehr enge Verwandtschaft eingetreten. Vgl. noch *K. Joël*, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (Basler Rektoratsprogramm 1903) p. 84. p. 48.

[3]) *Dieterich* de hymn. Orph. 38 u. Mithrasliturgie² 136 ist durch die richtige Erklärung *Körtes*, Archiv f. Religionswissensch. 18, 1915, 116 f. überholt.

[4]) = Milchstrasse? *Alline b. Olivieri* a. O. p. 8, vgl. *Pfeiffer* a. O. 129. Über die Milchstraße als Wohnung der Seelen *Gundel* b. Pauly-Wiss. VII 563. *Capelle* de luna stellis lacteo orbe animarum sedibus, Diss. Halle 1917 p. 37 f.

[5]) *Lobeck* Aglaopham. 565 f. *Rohde* Psyche II⁴ 119. *Comparetti* Laminette orfiche z. d. St. kenne ich nur aus dem Referat von *Olivieri* a. O. 6.

Damit fällt aber auch die Möglichkeit, den Mythus der Odyssee mit dem orphischen Gedicht in Parallele zu setzen. Kein Zweifel, daß dies Resultat auch anderswie zu gewinnen wäre; überrascht sind wir davon nicht. Aber der Versuch *Ganschinietz'* schien mir doch noch eher der Prüfung wert als z. B. eine leicht hingeworfene Bemerkung *Gerckes*[1]), wonach Kyklop und Kirke, Kalypso und Phäaken „ursprünglich" ganz einfach alle „der Unterwelt angehörten". Was fangen wir mit dieser ungeordneten Fülle von Unterwelten an?

Der mythische Gehalt der Odysseussage sei auch nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, meint Drerup[2]) nach einer Umschau in den zahlreichen und oft merkwürdigen Versuchen dieser Art. Gewiß, die Sage, wie sie uns in der Odyssee vorliegt, einheitlich mythisch deuten zu wollen, das ist ein durchaus hoffnungsloses Unternehmen. Denn dieses höchst komplexe Gebilde ist längst keine mythische Einheit mehr. Erst was genaue Prüfung als Bestandteil alter Sage erwiesen hat oder einzelne Züge, die durch die Sagenvergleichung ausreichend gestützt werden können, mögen, doch nur für sich, als Zeugnisse alten Glaubens ausgedeutet werden. Wie das zu geschehen habe, das hat z. B. *Welcker* für die Phäaken oder *Wilamowitz*[3]) für den apollinischen, am Neujahrstag wiederkehrenden Helden dargetan.

Daß die Odyssee hingegen eine künstlerische Einheit sei, haben seit *G. W. Nitzsch* neuere Forscher immer wieder, in letzter Zeit mit verdoppeltem Eifer zu erweisen versucht und unbestreitbar den und jenen Erfolg gehabt. Ein so

[1]) *Gercke* N. Jahrb. XV, 1905, 326.

[2]) *E. Drerup*, Homer² (1915) 126. 180 Anm. 41. Über einzelnes Weitere vgl. *Ganschinietz* a. o. 2401.

[3]) *Wilamowitz* Hom. Unters. 112 f. Zum Prinzipiellen vgl. noch *Usener* Kl. Schr. IV 221. *Radermacher* Sitzungsber. k. Akad. Wien 1915, 178, 33 Anm. 2. *Fischl* Ergebnisse und Aussichten der Homeranalyse 7. *Kroll* N. Jahrb. 29, 1912, 171.

verstiegener Anspruch zwar, Vers um Vers oder gar Halbvers um Halbvers einer bestimmten Vorlage zuzuweisen, wie das *Seeck* in den „Quellen der Odyssee“ unternahm, hatte sich von Anfang an schon selbst gerichtet; aber sogar eine so geniale Hypothese, wie die *Kirchhoffs*, der für die Bücher $\varkappa$ und μ mechanische Umsetzung aus einer Erzählung in dritter Person in die erste annahm, ist durch solche Forschungen wenn auch nie völlig widerlegt, so doch sehr schwer erschüttert worden. Von Versöhnung der feindlichen Parteien kann allerdings noch keine Rede sein, wenn schon die Friedensaussichten nicht entfernt so trostlos sind wie in der Iliaskritik. Noch gibt es Leute, die unsere Odyssee im Wesentlichen vom *ἄνδρα μοι ἔννεπε* bis zum *θεσμὸν ἵκοντο* in einem Zug gedichtet sein lassen, und andere, die, wie seiner Zeit *Wilamowitz*, in diesem Epos nur das Werk einer „einheitlichen Compilation“ erkennen wollen, in welcher ein „gering begabter Flickpoet“ Stücke verschiedenen Alters und Wertes durch Versreihen sehr zweiten Ranges aneinander gefügt habe. Wenn im Folgenden wieder eine, teilweise neue Ansicht über die Entstehung eines Teils der Odyssee vorgetragen wird, so ist sich ihr Urheber darüber klar, daß weder das Niederreißen alter noch das Aufstellen neuer Hypothesen die Vermehrung der Homerischen Literatur genügend rechtfertigt. Analysen wie die von *Kirchhoff* und *Wilamowitz* sind weniger ihrer Hypothesen wegen, als durch die Erklärung und Charakteristik des Textes dauernd wertvoll, und erst durch den Reichtum an richtigen Beobachtungen, Erklärungen des Beobachteten und seine Darstellung erhält eine Analyse ihre vornehmste Rechtfertigung.

Unsere Untersuchung beschränkt sich auf die Irrfahrten des Odysseus; wir werden uns also wesentlich mit jenen Büchern zu befassen haben, denen *Wilamowitz* (Hom. Unt. 229 f.) die Bezeichnung einer „älteren Odyssee“ zuerkennt (ε—ξ resp. $\varrho\sigma\tau$.) Daß auch in diesem relativ einheitlichen Gedicht verschiedenartige Bestandteile wo nicht auszulösen, so doch noch zu erkennen seien, hat er bewiesen. Namentlich

zählt es seit seinen „Homerischen Untersuchungen“ (1884), in denen darauf hinzielende Anregungen *Kirchhoffs*[1]) und *Nieses*[2]) aufgenommen und zu glänzendem Beweise ausgebaut worden sind, zu den anerkannten Ergebnissen der Kritik[3]), daß die Dichtung von Kalypso eine jüngere Erweiterung der alten Odyssee darstelle, mag man ihr nun mit *Wilamowitz* eine vorhergehende Existenz als Einzellied zusprechen oder sie für den großen Gesamtbau unserer Odyssee erst erfunden sein lassen.[4]) Daraus ergab sich der Schluß, daß in der älteren Odyssee der Held von Thrinakia aus, statt zu Kalypso, direkt ins Phäakenland gekommen sei und man glaubte zu sehen, daß in der Tat noch an gewissen Stellen unserer Odyssee diese Folge der Abenteuer vorausgesetzt sei. Das müssen wir nachprüfen.

Die eine dieser Stellen ist τ 270 f. Viel fremde Landfahrer kamen während des Odysseus langer Abwesenheit in Ithaka vorbei, und immer wieder forschte sie Penelope um Nachrichten über den verschollenen Gemahl aus, wie oft sie auch mit frechen Lügen getäuscht werden mochte (ξ 124 f.). Auch den von Eumaios dem Hause zugeführten Bettler läßt sie vor sich kommen. Und der kluge und ehrerbietige Mann, unter dessen Lumpen ja der zurückgekehrte König selbst sich birgt, erzählt ihr, wie Odysseus bei Thrinakia Schiff und Gefährten verloren, selbst jedoch auf dem Kiele treibend zu den Phaeaken sich gerettet habe; wie diese ihn geehrt, beschenkt und auf seinen Wunsch nach Thesprotien gebracht hätten, wo der Kluge jetzt noch, Schätze sammelnd,

---

[1]) Die Homerische Odyssee, 2. Bearb., 1879, p. 523.

[2]) Die Entwicklung der Homerischen Poesie, 1882, 185.

[3]) Ich hebe aus dem Chorus der Zustimmenden hervor *Usener* Kl. Schr. IV 219. *Immisch* in Roschers Myth. Lex. II 940. *Rothe*, Die Bedeutung der Widersprüche f. d. homer. Frage = (Progr. d. Französ. Gymn. in Berlin 1894) p. 33. *Lamer* bei Pauly-Wissowa X, 1788, dort die weitere Litteratur. Sogar der „*Kleine Lübker*“, 8. Aufl. 1914, p. 535 usw. Vgl. *Cauer* Grundfr.[2] 458.

[4]) *Lamer* a. O.

verweile; wie aber seine Heimkehr mit Gewißheit allernächstens zu erwarten stehe, da der Thesproterkönig ihm Geleit zugesichert habe.[1]) — Wer *Kirchhoffs* hartes Urteil über diese „erbärmliche" Erfindung nicht mitmacht, glaubt doch wenigstens den Dichter der Flüchtigkeit zeihen zu müssen, der, da er ja den Aufenthalt in Ogygia nicht erwähnt, vergessen haben muß, was er vorher gedichtet, oder doch einander widerstrebende Berichte aus verschiedenen Quellen unausgeglichen übernahm. Immerhin ist diese Nachlässigkeit, wie so oft, keineswegs unerwünscht, erlaubt sie doch den Schluß auf jene Odyssee ohne das Kalypsogedicht.

Aber eine unbefangene Interpretation ergibt, wie mir scheint, daß Homer hier gar nicht geschlafen und diese Erzählung zur Freude nachgeborener Kritiker witzlos irgendwo abgeschrieben hat, sondern daß er sie wohl überlegt und für den Zusammenhang durchaus passend gestaltet hat. Die *Laakman-Cauersche* Erklärung der Stelle allerdings[2]), die dem Helden modern-sentimentale Tugenden andichtet, hat *Wilamowitz*[3]) mit scharfem, aber treffendem Spott zurückgewiesen. Die Erzählung muß ganz einfach als das betrachtet werden, als was der Dichter sie deutlich genug bezeichnet: *οὐδ' ὅγ' ἀληθέα εἶπε*, der Erfindungsreiche lügt, er ersinnt die Geschichte für Penelope, wie er *ν* 256 f. eine

---

[1]) Über die von den Handschriften F U Z vorgenommene Athetese der Verse 275—277 vgl. *Wilamowitz* H. U. 128, Anm. 7. Es ist leicht zu sehen, daß sie ohne weiteres ausfallen können, und ebenso leicht ist verständlich, wie sie zugefügt werden konnten. Aber auch so müßte man ja doch schon bei den Versen 273 u. 274 an das Unheil von Thrinakia denken. Von *Kammers* Athetese (Einheit der Odyssee 644) ist schon gar nicht zu reden.

[2]) *Cauer* Grundfragen[2] 459: Odysseus nennt Kalypso nicht, „um Penelope zu schonen". Auch *Belzner* Homer. Probleme II 76 ist nicht besser.

[3]) Die Ilias und Homer p. 18 Anm. 3, vorher schon *W. Kranz* Herm. 50 (1915) 110 Anm. 1.

für die in Gestalt eines Herrensohns erscheinende Athena und ξ 191 f. eine für Eumaios erfindet.[1])

Versteht er das doch zur Bewunderung Athenas, die seine Kunst in den mannigfachsten Wendungen preist und endlich, ihre wahre Gestalt annehmend, mit Lächeln schließt: „aber jetzt wollen wir einander nicht weiter anlügen; wir verstehen es ja beide, du am besten unter den Männern und ich am besten unter den Göttern". (ν 296 f.) Ja dem Eumaios macht er sich anheischig, ein geschlagenes Jahr lang vorzulügen. (ξ 196) In allen drei Erzählungen mischt sich in gelungenster Weise Erfundenes mit Erlebtem oder mit durchsichtigen Umbildungen des Erlebten. Kühn und frei erfunden ist z. B. die lebensvolle, scharf charakterisierte Gestalt des halbbürtigen kretischen Abenteurers (ξ 199 f.) oder die auch sonst beliebte des Mannes, der wegen Blutschuld flüchten muß. (ν 259 f.) Aber beidemale will der Erzähler auch vor Troja mitgekämpft, beidemal auch das Meer in weiten und gefahrvollen Reisen durchmessen haben. Er kann vor Athena nicht mehr gut zu weit von der Wahrheit abgehen, da sie seine Schätze schon gesehen hat: so erfindet er rasch, daß phönizische Männer ihn hergeleitet und seine Reichtümer ihm ausgeladen hätten, während er am Strand entschlief. Viel eigene Erlebnisse, in leicht kenntlicher Umbildung, liegen besonders der Erzählung vor Eumaios zu Grund. Wie die Nachbarn der geplünderten Kikonen erscheinen auch die rächenden Ägypter überraschend am frühen Morgen im Lager des sorglosen Siegers[2]); der Sturm, der nach weiten Fahrten zuletzt das Schiff bei Kreta

[1]) Die Geschichte, die O. dem Antinoos ϱ 415 f. erzählt (worin ϱ 419—424 = τ 75—80 und 427—441 = ξ 258—272) kann hier unberücksichtigt bleiben, ebenso die anders geartete Lügengeschichte für Laertes ω 303 f. Über das Verhältnis der Erzählungen in ξ und τ *Wilamowitz* 51 f. Für uns ist die Abhängigkeitsfrage hier unerheblich; übrigens ist ein zwingender Schluß kaum möglich bei solchen Versreihen, die wie diese auf eine allgemeinere Situation passen und noch an manchem anderen Ort gestanden haben können.

[2]) ι 40 f. vgl. ξ 263 f.

zerschmettert, wird mit den nämlichen Versen geschildert, wie jenes letzte schreckliche Wetter bei Thrinakia [1]); noch mehr, wie Odysseus treibt auch dieser Schiffbrüchige lange einsam im Meer, um am 10. Tag endlich in Thesprotien zu landen; noch mehr, der Sohn des Thesproterkönigs kleidet den von Frost und Erschöpfung Überwältigten [2]) und führt ihn in den königlichen Palast. Wer denkt hier nicht an die ganz ähnliche Hilfeleistung der phäakischen Königstochter? Warum haben die Vorkämpfer der „älteren Odyssee" nicht schon längst auch diese Parallele genutzt? Ich denke, weil die Geschichte hier als ganz freie Umbildung des wirklich Erlebten zur Lügenerzählung in der Tat deutlich genug zu erkennen ist. Dann haben wir aber auch kein Recht, die Erzählung vor Penelope anders zu beurteilen: auch da geht der königliche Bettler mit dem Wahren ganz nach Willkür um, arbeitet aber dabei auf einen bestimmten Zweck hin.

Denn mit welcher Sorgfalt diese Erzählungen einem bestimmten Zweck dienstbar gemacht seien, haben schon antike Erklärer sorgfältig ausgeführt. Der Scholiast (V) zeigt zum Vers ν 267 eine Menge solcher Feinheiten in der Erzählung vor Athena auf. Odysseus, meint er, gebe sich für einen Feind des Idomeneus aus, um sich, da jener dem Odysseus Freund ist, die Gunst der Freier zu sichern;

---

[1]) ξ 301–304 = μ 403—406, ξ 305—309 = μ 415—419. *Mülder* im Philolog. 65 (1906) 244 nimmt Priorität von ξ an. Das würde weitreichende Consequenzen nach sich ziehen. Aber ein sicherer Entscheid ist bei so wenig individuellen Versen schwer zu treffen. Hier ist die Erzählung des ξ um die prächtige Schilderung des mit Heulen und Regenschauern heranfahrenden Zephyros ärmer. Zudem erklärt sich der schöne Zug, daß Zeus dem Schiffbrüchigen den Mast in die Hände spielt und der Mülder besonders für die Priorität von ξ zu sprechen scheint, aus der deutlich festgehaltenen Tendenz der ξ-Erzählung, den Erzähler vor dem frommen Eumaios auch als recht gottergeben sich darstellen zu lassen, vgl. z. B. 198, 348, 357, 358 etc.

[2]) In ξ 320 kann an sich auch der Thesproterkönig selbst als Subject des Satzes gedacht sein.

von seinen Söhnen berichte er, um anzudeuten, daß er gegebenenfalls Bluträcher hätte; daß er den Orsilochos im Streit um Beute erschlagen, behaupte er, um den vermeintlichen Junker gleich von Gelüsten nach seinen Schätzen abzuschrecken; die geschilderte Gutmütigkeit verschmitzter Phönizier endlich solle den jungen Mann zur nämlichen Tugend aufmuntern[1]). Denn vor Eumaios, der den Phöniziern als seinen Entführern gewiß kein gutes Andenken bewahre, schelte er sie mit Absicht schädliche Gauner[2]). Die beständig wiederkehrende Behauptung, Odysseus sei jetzt in Thesprotien, mag mit durch alte Sagenzusammenhänge veranlasst sein; sie lässt sich aber auch schon aus rein dichterischen Motiven vollkommen erklären. Überall liegt ja doch dem Bettler, dessen königliche Natur die Verhüllung mehrmals gefährlich zu durchbrechen droht, gar sehr daran, daß seine Zuhörer ihm die Vorhersage baldigster Rückkunft des Odysseus auch glauben. Eumaios hat seiner heftigen Abneigung gegen die trügerischen Versicherungen der Landfahrer sehr deutlichen Ausdruck gegeben; aber dieser hartnäckige Bettler bekräftigt seine Worte mit feierlichem Eid und setzt sogar sein Leben für die Wahrheit seiner Aussagen zum Pfand; ja nicht einmal inmitten der Freier kann er den nachdrücklichen Hinweis darauf unterlassen. Wie sehr muß er erst wünschen, Penelopes Glauben zu gewinnen und zu stärken! Ganz nahe, gefährlich nahe für den, der unerkannt bleiben will, streift er die Wahrheit.[3]) Darum läßt er auch den Odysseus in nächster Nähe, im Thesproterlande weilen (ἀγχοῦ mit dem gleichen Nachdruck am Anfang von V. 271 wie ζωοῦ 272), denn auf dieser ganz kurzen Überfahrt nach Ithaka drohen keine Gefahren mehr, besonders unter dem Geleit des Königs; und das hat jener doch vor dem Frem-

[1]) Auf diesen Zug macht auch *A. Roemer* Abh. der k. bayr. Akademie XXII, 393 Anm. aufmerksam.

[2]) ξ 288 mit Schol. Q. Schol. V zu ν 267, HV zu 277.

[3]) *Wilamowitz* Hom. Unt. 54.

den mit feierlichem Eid gelobt (ξ 331 = τ 288). Damit ist Penelope viel besser beruhigt, als wenn er sich bemühte, in Übereinstimmung etwa mit dem, was Telemach erkundet, zu berichten[1]). Vom Dodonaeischen Zeus, berichtet weiter der Bettler, hole Odysseus Rat, ob er offen oder im Geheimen zurückkehren soll (τ 299): sieh dich vor, o Penelopeia, sagt er damit: vielleicht kommt der Ersehnte ja gar nicht so wie du ihn erwartest, mit öffentlichem Gepränge wie er ausgefahren ist; wenn er im Geheimen zurückkehrte, wer bürgt dir dafür, daß er nicht schon hier ist? — Endlich glaube ich auch die Vermutung nicht ganz von der Hand weisen zu sollen, daß der Dichter den Odysseus einen Kreter nennt wegen seiner staunenswerten Lügenkunst; denn „Kreter lügen immer", meint mit dem Sprichwort Epimenides (*Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται*, fr. 1 Diels[3], cf. z. B. Callim. hymn. in Jov. 8), und *κρητίζειν* erklärt Hesychius mit *ψεύδεσθαι*, der zahllosen weiteren Zeugnisse hierüber zu schweigen.

αἶνος μέν τοι ἀμύμων ὃν κατέλεξας: die Lügengeschichte, die Odysseus für Penelope erfindet, ist wie die andern aus Wahrem und Erdichtetem zu einem zweckvollen Ganzen geformt. Sie kann nicht aus älteren Zusammenhängen übernommen sein und fällt somit als Stütze für eine Odyssee ohne Kalypsodichtung dahin. Wie steht es mit den weiteren Beweisen für eine solche?

Keine alten Teile der Odyssee, entwickelt *Wilamowitz* (Hom. Unt. 130 f.), kennen Kalypso. Sie wird nur genannt in jenen Partieen, die die Apologe vorbereiten, und die sind alle offenkundig die Arbeit jüngerer Contamination. — Wie tief hat dieser Contaminator eingegriffen? Läßt sich sein Gut ohne tieferen Schaden für das Ganze auslösen? — Die Betrachtung der ersten Stelle (ι 29) in der mit Spannung erwarteten, nun endlich in breiter und stolzer Pracht einherströmenden Selbstnennung des Odysseus lehrt, daß es mit den von Kalypso handelnden Versen nicht angeht. Der Dichter mag auf ε η μ ν Bezug nehmen, mag später, mag

[1]) Dies gegen *Lamer* a. O. p. 1790.

anders als die andern sein, aber seine Tätigkeit durchzieht, tief und weithin wirkend, die ganzen Phäakenbücher (*Wilamowitz* 130). Und ganz ähnlich steht es mit der zweiten Stelle. Es sind die durch *Kirchhoff's* Nostos-Hypothese so berühmt gewordenen Verse η 241 f.[1]) Die Gäste des Phäakenkönigs haben sich entfernt, auch das fürstliche Paar und sein noch ungenannter Schützling sind im Begriff, sich zur Ruhe zu begeben; diesen vertraulichen Moment benützt Arete zu der Frage: wer bist du, Fremder? wer gab dir diese Kleider? kommst du wirklich übers Meer her? — Odysseus antwortet in schicklicher Ausführlichkeit, aber nur auf die beiden letzten Fragen; seinen Namen verschweigt er auch jetzt noch, die Frage der Königin überhörend. Und Arete und Alkinoos dringen nicht weiter in ihn; wissen sie doch, daß er ihnen ebenbürtig, aber vom Unglück verfolgt und deshalb ihres Mitleids bedürftig ist. Ja, ihre Höflichkeit und zarte Rücksicht ist für unser Gefühl fast übertrieben charakterisiert. Wenn Odysseus mit ritterlicher und gewandter Lüge vorgibt, er habe der Nausikaa nicht unmittelbar folgen wollen, um den Zorn der Eltern zu vermeiden, entgegnet ihm Alkinoos: dir hätte das keine Sorge zu machen brauchen, denn ein Held wie du könnte mir als Schwiegersohn nur hochwillkommen sein. — So ist die oft beanstandete Stelle wohl im Zusammenhang zu verstehen. Der überwältigende Eindruck, den Odysseus macht, die rücksichtsvolle Höflichkeit der Phäaken scheinen uns mit etwas starken Farben aufgetragen; zu ändern ist nichts, der Zusammenhang unlösbar. Wie man weiß, hat *Kirchhoff* die Verse η 237 f. energisch gepresst und seine berühmten Consequenzen daraus mit geradliniger und grausamer Unerbittlichkeit gezogen. Aber man wird sich heute dem Zwang seiner Folgerungen entziehen dürfen ohne daß man befürchten müßte, für unzurechnungsfähig erklärt zu werden, wie *Kirchhoff* so gerne droht. „Mit „*ἀργαλέον . . . κτέ.*“ weist Odysseus es

[1]) Das Folgende in engstem Anschluß an *Wilamowitz* H. Unt. 132 f.

ab, seine ganze Geschichte (und damit auch Namen und Herkunft) zu erzählen; τοῦτο δέ τοι ἐρέω . . . bedeutet: aber freilich auf deine (spezielle) Frage will ich dir eine Antwort geben." (P. Von der Mühll.) Und der Gedanke an die rücksichtsvolle Höflichkeit des Phäakenfürsten muß vollends alle sich noch etwa regenden Empörungen des gewissenhaften Logikers beruhigen. Denn daß Odysseus hier sich nicht zu erkennen geben konnte und es nicht durfte, das geht als Absicht des Dichters aus allem Vorhergehenden und allem Folgenden mit absoluter Deutlichkeit hervor. [1]) Was hingegen als ursprüngliche Antwort dagestanden haben soll, bevor der Bearbeiter den Bericht über Ogygia und Kalypso einlegte, wie *Wilamowitz* will, das kann ich mir nicht vorstellen. Wenn wirklich zwischen Frage und Antwort ein Mißverhältnis besteht, so kann es doch nur das sein, daß Odysseus seinen Namen nicht nennt; tut er das aber, so stürzt das ganze Gebäude der Phäakenbücher rettungslos zusammen, und dann wüßte ich vor *Kirchhoffs* Schlüssen kein Entrinnen. Frage und Antwort sind in einem Zusammenhang gedichtet und wenn geändert werden soll, so ist wohl kaum mehr zulässig als die Aristarchische Athetese der Verse 251—258. [2]) Es lassen sich also auch hier durch mechanisches Ausschneiden keine älteren Quellen gewinnen und wenn Verwendung und Überarbeitung anderer Dichtungen stattgefunden hat, so kann das nur durch wohl überlegte, tief in den ganzen Aufbau des Epos eingreifende Tätigkeit geschehen sein.

Zwei verschiedene Erzählungen glaubt *Wilamowitz* aus dem Schluß des 5. Buches auslösen zu können. In der einen, der „älteren Odyssee", trieb Nordwind, von Athena gesandt, den auf seinem Balken reitenden Helden von Thrinakia nach Scheria; die andere, das ursprünglich selbständige Kalypsolied, schloß damit, daß Leukothea dem schiffbrüchigen Schwimmer ihren Schleier gab mit dem tröstenden Zuruf:

[1]) *Wilamowitz* Hom. Unt. 132.

[2]) *Wilamowitz* 131 f. *Roemer*, Aristarchs Athetesen 302. Merkwürdigerweise wehrt sich *Belzner* Homer. Probleme II 240 dagegen.

schwimm nur zu, so kommst du zu den Phäaken. — Diese beiden Darstellungen hat nach *Wilamowitz* der Dichter, welcher das Kalypsogedicht der Odyssee einfügte, ineinander gearbeitet und zwar äußerst geschickt. Diese Feststellung könnte uns ja eigentlich genügen; aber es muß doch mit kurzen Worten gezeigt werden, daß an manchem noch mit Unrecht Anstoß genommen wird, daß die Verknüpfung mit dem Folgenden noch weniger leicht zu lösen ist, als *Wilamowitz* wollte, und daß folglich einige als sicher betrachtete Ergebnisse wieder fraglich werden müssen. Zunächst: wenn der Dichter Leukothea helfend eingreifen ließ, während Poseidon, seiner Rache froh, der Mühsal des Dulders noch zuschaut, Athena aber warten muß, bis der göttliche Ohm verschwunden ist, so wußte er wohl, daß man sich fragen könnte, wieso denn Leukothea sich um Poseidons Groll nicht zu kümmern brauche, wie es Athena doch tut: denn er ist dieser Frage begegnet. Hätte er menschliche Hilfe herbeigeführt, wir würden keinen Anstoß nehmen; das war natürlich hier, bei dem im weiten Meer Treibenden, ausgeschlossen. Aber wie schildert er denn Ino? Gewiß, sie heißt auch *θεά*, v. 351; doch früher war sie ein sterblicher Mensch und hat jetzt bei den Göttern der Meerestiefe Ehrung erlangt (ε 334). Wo im ganzen Homer wird sonst noch ein Wesen so eigentümlicher Art geschildert? Nicht daß solche Vorstellung überhaupt etwas Unerhörtes sei; der Dichter kannte Leukothea und ihre Legende gewiß aus dem Kultus, wohl aus Kleinasien.[1]) Aber die homerischen Gedichte ignorieren sonst derartige Verhältnisse durchaus, und hier hat unser Dichter Leukothea gewiß aus eben diesen mehr dichterischen Rücksichten zur Retterin erwählt: Leukothea hilft unter den Augen des Poseidon so gut wie etwa ein Mensch hätte helfen können.[2]) — Immer-

[1]) *Ritschl* Ino Leukothea. *Wilamowitz* Hom. Unt. 139.

[2]) Ähnlich, wenn auch in seiner eigenen Weise, der Scholiast (Q) zu 333: *ὡς ὁμοιοπαθὴς οὖν ἄνθρωπος εἰκότως οἰκτείρει τὸν Ὀδυσσέα.*

hin bleibt auch so die gleich darauf einsetzende Hilfe der Athena eine merkwürdige, aus bloßem Reichtum der dichterischen Erfindung nicht ganz befriedigend zu deutende Verdopplung der Erzählungsmotive. Aber es führt anderseits wieder zu großen Unwahrscheinlichkeiten, wenn man das eigenartige Verhältnis durch Benutzung einer älteren Odyssee erklären will. Einmal muß eine höchst komplizierte Art der Contamination angenommen werden. Der Dichter hätte aus der „älteren Odyssee" das Motiv vom Balkenritt des Helden nur schnell aufgegriffen und es sofort wieder fallen lassen, um im weiteren wieder, wie vorher, der Erzählung seiner Hauptvorlage, des Kalypsoliedes, zu folgen. Ferner — und das wiegt schwerer — woher in aller Welt weiß man denn, daß in der älteren Odyssee Athena wirklich die Beschützerin des Odysseus bei seinen Abenteuern war? Aus den Apologen, auch aus jenen Teilen, die man für das alte Gedicht in Anspruch nimmt, ist das gewiß in keiner Weise zu folgern. Bei weitem wahrscheinlicher ist doch, daß, wenn Athena ins Kalypsogedicht erst später hineinkam, sie aus den unmittelbar angrenzenden Phäakenbüchern eingedrungen ist; man braucht ja nur an Nausikaas Traum (ξ 13 f.) zu denken. Endlich halte ich den Schluß des Kalypsoliedes, wie ihn sich Wilamowitz denkt, für unmöglich. Odysseus, nackt im Meere treibend mit der trostvollen Gewißheit, daß er zu den Phäaken kommen wird — das ist kein Bild, das den Hörer beruhigt entläßt, wenn er nicht auch schon aus der Sage weiß, daß just am nächsten Tag die Königstochter zur Wäsche ausfahren und den Nackten kleiden wird. Daß aber Nausikaa in dieser Weise schon von der Sage gegeben gewesen sei, das wird kaum jemand behaupten wollen. Wenn Leukothea ihren Schleier schenkt, so hat das weniger den Zweck, die erstaunliche Kraftleistung des Odysseus zu begründen, als seinen Entschluß, sich der Kleider zu entledigen. Odysseus muß gänzlich nackt auf Scheria landen, Nausikaa ihn kleiden: diese Fortsetzung wird unter allen Umständen verlangt;

Leukothea kann von Nausikaa nicht getrennt werden.[1]) Wenn es ein selbständiges Kalypsogedicht gab, muß es anders geschlossen haben.

Ob auch engere Beziehungen der Kalypsodichtung zu späteren Büchern bestehen als nur solche, die sich aus den allgemeineren Voraussetzungen der Sage erklären lassen, haben wir hier nicht zu untersuchen.[2]) Fassen wir die für das Weitere wichtigen Ergebnisse zusammen. Für die Bücher ε—ι ist auf keinen Fall eine äußerliche Contamination anzunehmen; ja durch die Auslösung eines Einzelgedichtes ε wird ein untadliger und ganz enger Zusammenhang zerstört, ohne daß dadurch ein überzeugender Liedabschluß gewonnen würde. Über ein altes Irrfahrtengedicht erfahren wir nichts Sicheres. Direkter Anschluß der Phäakengeschichten an das Abenteuer von Thrinakia ist ebenso unerweislich, wie daß Athena in diesem Irrfahrtengedicht die Beschützerin des Odysseus gewesen sei; Spuren seiner Benutzung in ε und τ erwiesen sich als ganz trügerisch oder mindestens als sehr zweifelhaft.

Auch aus der vielbewunderten Reihe jener Abenteuer, die Odysseus selbst vor Alkinoos und versammelten Phäaken erzählt, hat die Kritik seit *Kirchhoff* Bestandteile verschiedenen Ursprungs auslösen zu können geglaubt — neben der Nekyia, von der wir zunächst absehen wollen. Auch hier gilt es zuerst den Absichten jenes Dichters, dem

---

[1]) *Rothe,* Die Odyssee als Dichtung 54. Über den verwandten Charakter der poetischen Schilderung in ε und ζ hat *Kayser* homer. Abh. 32 sehr Treffendes gesagt.

[2]) ϑ, sowie zum größern Teil ξ und η scheiden aus unsrer Untersuchung, die ja nur auf die Irrfahrten sich erstreckt, aus. *Finsler* Homer[2] II 295, 297 glaubt, daß auch schon im ε auf Spätjahrszeit hingedeutet sei, die ja in den späteren Büchern bekanntlich vorausgesetzt ist. Aber mögen auch die Sternbilder ε 272 f., die der schlummerlose Odysseus allnächtlich aus seinem Flosse schaut, nur im Herbst so zueinander stehen, — eine 18tätige Meerfahrt bei heiterem Himmel ist im Spätjahr undenkbar; und ein nackter Mann hat gewiß auch im Sommer allen Grund, Tau und Kälte des Morgens zu ersorgen, wenn er im Freien nächtigen muß.

der Zusammenhang gehören muß, nachzugehen und Umfang und Tiefe seiner Arbeit festzustellen. Und da kann nun nicht bezweifelt werden, daß die zehn Abenteuer in einer Weise angeordnet und gegliedert sind, wie sie durch mechanische Aneinanderreihung verschiedener Gedichte oder durch rein äußerliche Bearbeitung niemals zu Stande kommen konnte. Dreimal sind aus je zwei kurz und einem ausführlicher erzählten Abenteuer gleichmäßige Gruppen gebildet. Das 9. Buch umfaßt die zwei knappen Erzählungen von Kikonen und Lotophagen, als Hauptstück die Kyklopie; das 10. erzählt kurz vom gastlichen Aiolos und den grausen Laestrygonen, ausführlich von den Dingen auf Aiaia und bei Kirke; das 12. Buch schließt mit dem großen Thrinakischen Unglück, dem die beiden kleineren Abenteuer bei den Sirenen und der Skylla vorausgehen.[1]) Vor dieser letzten Gruppe steht die Fahrt ins Totenreich. Einheitlich gestaltende künstlerische Absicht ist bei so überlegter Gliederung unverkennbar.[2]) Auf planvolle, tief eingreifende Bearbeitung müssten wir aber auch aus anderem noch schließen. In sämtlichen Abenteuern wird Odysseus charakterisiert — Odysseus als der Held des troischen Krieges, der den toten Peliden aus dem Getümmel trug und die herrliche List des hölzernen Pferdes ersann, Odysseus als der kühne Seefahrer, der zähen Mutes durch tausend Fähr-

[1]) Die folgenden Zahlen bringen das geschilderte Verhältnis kurz zur Anschauung: Kikonen (und Sturm) umfassen 42 Verse, Lotophagen 23, Kyklopie 461; Aiolos 76, Laestrygonen 55, Kirke 442, wenn man, der Einfachheit zu liebe, bis zum Buchende durchzählt; Sirenen 58, Skylla 59, Thrinakia 193 (ohne die Weisungen der Kirke, die je ein Mehr von 15, 71 und 14 Versen ergäben). Gewiß ist das kein pedantisches Streben nach Zahlensymmetrie, und beim letzten Abenteuer will die Schwere seines Inhalts mitgerechnet sein.

[2]) Diese Beobachtung hat, wenn ich recht sehe, einzig *Rothe* deutlich formuliert und in ihrer Bedeutung gewürdigt (Die Odyssee als Dichtung 72). Daß es mit Kalypso und Phäaken zusammen 12 ἆθλοι sind, was vielleicht auch Absicht ist, hat *Gemoll* Herm. 15 ausgesprochen, ohne großen Wert darauf zu legen. *Draheim* Die Odyssee als Kunstwerk 31.

nisse und Versuchungen hindurch sich um seine und seiner Gefährten Heimkehr ins rauhe, arme und doch als Heimat so süße Eiland Ithaka abmüht. „Dreimal selig die Danaer und viermal, die im Feld vor Ilios ruhmvollen Tod fanden; wäre doch auch ich lieber dort gefallen an jenem heißesten Tag, da ich den toten Peliden aus dem Sturm der feindlichen Geschosse trug, so hätte ich ein richtiges Grab und Ruhm bei den Menschen erlangt“ — so spricht unwillig der Dulder zu seinem Herzen in der hoffnungslosen Not des Sturms, mit dem der zürnende Poseidon ihn plagt (ε 306 f., vgl. auch ε 106). „Von Troia verschlagene Achaeer sind wir, Mannen des Atreussohnes Agamemnon, der eine so mächtige Stadt zerstörte“ — so rühmt er sich vor dem greulichen Kyklopen: vielleicht ist die Kunde von dieser Tat, hofft er, auch hierher schon gedrungen und verfehlt ihre Wirkung auch auf diesen Unhold nicht;[1]) es hat ganz den nämlichen Zweck, wenn er mehrmals mit Nachdruck geltend macht, daß sie als Gäste unter dem besonderen Schutze des Zeus stehen. Überall redet man vom troischen Krieg; einen vollen Monat lang wird der freundliche Aiolos nicht müde, den Helden darüber auszuforschen (κ 15), und nichts Verlockenderes wissen die Sirenen zu singen als die Kunde von Ilios (μ 189). „Auch jetzt noch, du Schrecklicher, liegt dir an kriegerischen Taten?“ frägt tadelnd Kirke (μ 116); obwohl er weiß, daß die Skylla ein „unsterbliches Übel“, ein *ἀθάνατον κακόν* ist (μ 118), wappnet er sich doch gegen sie mit Panzer und Speeren als der echte Trojakämpfer (μ 228. *Rothe* a. O. 102). Immer wieder wird auch auf die troische Beute hingewiesen, die Gegenstand neidischer Bewunderung für seine Gefährten ist (κ 40) und die sie sorglich in einer Grotte bergen, wenn das Schiff aufs Land gezogen werden muß (κ 424). Wie oft und eindringlich endlich von der Heimkehr und des Odysseus ständiger

[1]) ι 259 f. übel mißverstanden von *D. Mülder* im Hermes 38 (1903) 424, über welche Arbeit später noch kurz zu sprechen sein wird.

Sorge hiefür geredet wird, braucht nicht erst belegt zu werden; auch das 10. und 12. Buch sind von diesen Gedanken voll. So wie wenn sie selbst nach Hause gekommen wären, freuen sie sich über die glückliche Rückkehr des Odysseus von seiner Erkundung (κ 420); einen Tempel wollen sie dem Helios bauen, wenn sie wieder daheim sind (μ 345); gleich in der nächsten Nacht folgt Odysseus, der eine Zeitlang sich vergessen, der Mahnung seiner Leute, Kirke um Entsendung zu bitten (κ 472 f.). Und ähnliches liesse sich noch vieles anführen.

Auch manche auffallende Einzelheit läßt sich im Zusammenhang als dichterische Notwendigkeit verstehen. Gegen das Ende der Fahrt werden die Schiffsgenossen immer rebellischer, bis ihr Ungehorsam sie ins Verderben stürzt. Wenn bei den Kikonen das siegestrunkene Heer vorsichtiger Mahnung sich unzugänglich zeigt (ι 44 f.), wenn Neugier und Neid die Männer reizt, den Windschlauch zu öffnen (κ 34 f.), wenn sie zur Flucht aus der Kyklopenhöhle drängen (ι224), so ist das alles noch lange keine Meuterei. Aber offenen Widerstand bietet auf Aiaia Eurylochos, wo alle durch das furchtbare Erlebnis bei den Laestrygonen erschüttert sind; jetzt zum ersten Mal treten aus der gleichfarbigen Menge der Gefährten einzelne mit Namen hervor (κ 429 f.). Die Landung auf Thrinakia, die unheilvolle Schlachtung der heiligen Rinder setzen sie endlich gegen den Willen des Odysseus und trotz seiner Beschwörungen unter Führung des Eurylochos durch. Da geschieht denn auch das einzige übernatürliche Wunder; das Fleisch brüllt an den Spiessen und die Häute kriechen umher. In der ganzen Odyssee gibt es sonst kein einziges unnatürliches Vorzeichen [1]); meistens bestehen sie in Flug und Verhalten der Vögel, einmal in rechtzeitigem, schallendem Niesen des Telemachos, das Penelopeia zu herzlichem Lachen bringt (ϱ 541), einmal in einem Zufallswort und dem als Zeichen erbetenen Donner

[1]) *Nägelsbach* Homer. Theologie 146 f. stellt sie zusammen.

des Zeus (*ν* 102 f.). Aber hier, vor der alles vernichtenden Endkatastrophe, aus der einzig Odysseus das nackte Leben rettet, mußten die Götter ihren Zorn auch durch ein ungewöhnlich schreckhaftes Wunder offenbaren.

Ähnliches läßt sich sagen von der oft beanstandeten Tatsache, dass im 12. Buch neben den Zorn des Poseidon auch noch der Zorn des Helios tritt. Der Anstoß ist nicht ganz unberechtigt, wie sich später zeigen wird; hier aber gebe man zunächst einmal zu, daß die beiden parallelen Motive sorgfältig aufeinander gepaßt sind. Nicht der andauernde Groll des Poseidon durfte dem Odysseus seine Gefährten rauben; so würde er ja selbst, als der eigentliche Urheber dieses Grolls, an ihrem Untergang die Schuld tragen. Durch ihre eigene Verblendung kamen sie um; Warnung und Beschwörung fruchten nichts; der Gott, dessen Entschluß sie zu verderben Odysseus wohl ahnt (*μ* 295 *καὶ τότε δὴ γίγνωσκον ὃ δὴ κακὰ μήδετο δαίμων*), betört ihren Sinn, und so geschieht die unheilvolle Tat, als über Odysseus die Götter Schlaf gesandt haben. „Durch die ganze Erzählung geht . . . das Bestreben, Odysseus zu entlasten . . . man könnte den Helioszorn als ein Hilfsmotiv zum Fluch des Poseidonsohnes bezeichnen". [1]) Mit vollem Recht hat man auch auf den Unterschied zwischen dem dauernden Groll des Poseidon und dem mehr nur augenblicklichen Zorn des Helios hingewiesen und an das ähnliche Verhältnis in der Ilias erinnert, wo die Griechen am Anfang den bald besänftigten Zorn des Apoll zu spüren haben, während im weiteren Verlauf die Ungunst des Zeus die ganze Handlung bestimmt (*Niese* E. H. P. 176).

Daß die Weissagungen der Kirke und des Tiresias aufeinander Rücksicht nehmen, stünde fest, auch wenn nicht

[1]) *Mülder* Philol. 65 (1906) 198 f., dem man hier ausnahmsweise einmal folgen zu können sich freut. Nicht zulässig erscheint mir die Auffassung von *Th. Plüss* N. Jb. 31 (1913) 386: Poseidons und Helios' Zorn seien nur sekundäre Ursachen in einem allgemeinen troisch-achaeischen Verhängnis.

an einer unauslösbaren Stelle (μ 272) auf beide zugleich Bezug genommen würde. Von Tiresias erfährt Odysseus, daß ihm überhaupt Heimkehr beschieden ist und dass die Fahrt ihn über Thrinakia führen werde; von Kirke wird er, nachdem sie dieses Wichtigste einmal weiß,[1]) des Genaueren über diese Straßen und ihre Gefahren belehrt. Nichts wird dabei doppelt gesagt; nur die Warnung, sich nicht an den Rindern des Helios zu vergreifen, wird, wie recht, ein zweites Mal eingeschärft.

Solche Tatbestände halten jeden Gedanken an die Möglichkeit einer äußerlichen und mechanischen Verarbeitung älterer Dichtungen fern. Wir haben noch ein letztes — und nicht das leichteste — Argument geltend zu machen.

„Indem sich des Dichters Genius im Lied' erging, hat er die Gesetze der Epik erst geschaffen, nicht befolgt, und die tiefe künstlerische Technik, in deren Handhabung seine Gesänge sich gestalteten, ist ihm so wenig Gegenstand bewußter Erkenntnis gewesen, daß er, wenn wir ihn über die dem Sänger zu lösenden Aufgaben selbst befragen, mit Bestimmtheit nur die Forderung der Anschaulichkeit in der Darstellung und etwa noch der Neuheit des Stoffes verräth." Seit der Zeit, da *Naegelsbach* (Homer. Theol. p. 1) diese Worte schrieb, hat man die Homerischen Gedichte anders zu sehen sich gewöhnt. Am sprachlichen Ausdruck wie an der ganzen Art darzustellen hat man sehen gelernt, wie sehr auch schon diesen ältesten Literaturdenkmälern jene Vollendung

---

[1]) Die Erklärung von V. 37 *ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπείρανται* ist mir zweifelhaft. Soviel allerdings glaube ich sicher, dass die Übersetzung *Scotlands* (Philol. 45, 1), danach *Hennings* Odyssee 356, „die schönen Tage von Aiaia sind nun vorüber," ebenso geschmacklos als falsch ist. Es heißt wohl „dies, d. h. die schwere Aufgabe der Hadesfahrt, ist nun vollbracht." (*Döderlein* homer. Glossar. 628, II p. 137) Könnte die Form *πεπείρανται* (nur hier) nicht zu *πειραίνω* χ 175, 192 „knotend, knüpfend befestigen" gehören und heißen „dies ist nun so bestimmt, festgelegt," (näml. daß O. über Thrinakia fahren soll), wenn man an Ausdrücke wie *πεῖραρ ὀιζύος* ε 289, *ὀλέθρου πείρατα* H 402, *νίκης πείρατα* H 101, *Archiloch.* 65 denkt? cf. *Schulze* Quaest. Ep. 109

der bewußten τέχνη eigen ist, die, eine Frucht lange und gleichmäßig gepflegter Kunstübung, alle griechischen Erzeugnisse, der bildenden wie der Verskunst, charakterisiert und die z. B. ein Hölderlin angesichts der griechischen Poesie für die deutsche Dichtung so heiß ersehnte. [1]) Wie der homerische Sänger einerseits fortwährend am Mythus weiter dichtet, anderseits mit größter Treue Überkommenes weitergibt, so steht auch in seinem Bewußtsein neben der Überzeugung, daß die Muse ihm alles Neue singt, hell und deutlich jene andere, uns so merkwürdige: daß Dichten gelehrt werden könne und gelernt werden müsse. Welch ungeheure Rolle spielt für sein Schaffen das Wissen! Mythen, komplizierte Genealogien, Kunde von der Lebens- und Kampfesweise der Heroen werden mit sicherer Treue weitergegeben und spiegeln in manchem noch erkennbar eine Zeit wieder, die der Zeit der Sänger weit vorausliegt. Von dem reichen Schatz formelhafter Elemente wollen wir hier nicht einmal reden; die Sprache enthält eine Menge Elemente, die gesprochen nie lebendig waren und ausschließlich für die hexametrische Poesie erfunden sind. So war die künstliche Form lehrbar, und daher ihre ungeheure Konstanz: ein Vers des 9. Jahrhunderts vor Chr. kann ganz gleich wie einer des 5. nachchristlichen Jahrhunderts aussehen. [2]) Hält man sich dies alles gegenwärtig, so wird man eher geneigt sein zuzugeben, daß manche Eigentümlichkeit auch der Darstellungsweise, z. B. die Unterschiede des Ausdrucks, die der Dichter zwischen seiner eigenen Rede und der seiner Personen macht,

---

[1]) *Hölderlin* Anmerkungen zum Oedipus (= Werke herausg. von *N. v. Hellingrath* Band V p. 75): „Der modernen Poesie fehlt es aber besonders am Handwerksmäßigen, daß nämlich ihre Verfahrungsart berechnet und gelehrt und wenn sie gelernt ist, in der Ausführung immer zuverlässig wiederholt werden kann." — Nicht ganz allseitig ist die Charakteristik *Drerups* Homer [2] 33 f., einseitig diejenige *Günterts* Kalypso 208 f. Cf. *Immisch* Die innere Entwicklung des griech. Epos p. 3. p. 8.

[2]) *Diels* Elementum XI. *v. Wilamowitz* in der „Kultur der Gegenwart" [3] p. 8. Zur Sprache *Wackernagel* ebenda 301. Zum Ganzen *Burckhardt* Griech. Kulturgeschichte III 61. 71.

und ähnliches, was schon die Alexandriner z. T. beobachtet haben, mit bewußter Erfüllung eines bestimmten Kunstgesetzes erklärt werden müsse. Mit und an der Dichtung werden sich solche Gesetze gebildet haben: in der Spätzeit des Epos, der allein so umfangreiche und nach großem Plan gebaute Werke wie Ilias und Odyssee angehören können, sind sie längst gefestigt und gewiß in vielen Fällen vom Dichter recht eigentlich befolgt worden.

Uns geht hier ein derartiges Gesetz an, das *Ove Jörgensen* erkannt hat (Herm. 39, 1904, 357 f.). Wenn der Dichter selbst göttliches Eingreifen in eine Handlung schildert, so wird er stets den Gott mit Namen zu benennen wissen; läßt er aber eine seiner Personen sprechen, so wird diese immer sagen: „ein Gott", „ein Dämon", „Zeus" hat es getan. So redet der homerische Mensch auch da, wo unmittelbar vorher der Dichter einen ganz bestimmten Gott nannte. Zeus hat Sturm und Wolken gesandt, meint Odysseus ε 304 — unmittelbar vorher hatte uns der Dichter den zürnenden Poseidon am Werke gezeigt. In der ganzen Erzählung vor Alkinoos ist dieses Gesetz konsequent beobachtet; nirgends schreibt Odysseus bestimmte Ereignisse einem bestimmten Gott zu; *θεός, δαίμων* heißt es, und in gleichem Sinn wie Zeus als allgemeine göttliche Macht ist einmal (ι 317) Athena als Spenderin kluger Entschlüsse genannt.[1]) Zwei Ausnahmen allerdings liegen vor: das Erscheinen des Hermes auf Aiaia und das olympische Gespräch im 12. Buch — die werden uns später noch zu beschäftigen haben.

Hier muß nur noch in aller Kürze Rechenschaft darüber abgelegt werden, warum im Vorhergehenden eine neuere, fast vollständige Analyse der besprochenen Bücher so gut wie unberücksichtigt geblieben ist. *D. Mülder* ist in einer Reihe von Aufsätzen[2]) zu Resultaten gekommen, die sich

[1]) Dies gegen *Niese* E H P. 176 und *Mülder* Herm. 38 (1903) 418 u. a.

[2]) *D. Mülder:* Das Kyklopengedicht der Odyssee. Herm. 38 (1903) p. 414—455. Analyse des 12. u. 10. Buches der Odyssee. Philol. 65 (1906) p. 193—247. Die Phäakendichtung der Odyssee. Neue Jahrbücher IX (1906) p. 10—45.

in manchen wesentlichen Punkten mit den unsrigen zu decken scheinen. Nur scheinen; im Grunde sind sie sehr verschieden. Den etwas aprioristischen Begriff seiner„ Vorlagen", der älteren Gedichte, die in jeder Beziehung meisterhaft, widerspruchlos, dabei sehr knapp und altertümlich roh gewesen sein sollen, vermag ich mir nicht anzueignen, noch weniger die Beurteilung des epigonenhaften „Redaktors", der in seine sehr umfängliche und durchgreifende Überarbeitung ein „aufgebauschtes Reckentum", „Säbelrasseln", „Keuchen nach Ruhm", „Gier nach Gastgeschenken", „rohe erotische Momente", „Bettlerperspektive" und Ähnliches hineinbrachte. Schlimmer ist, dass die Analyse ausschließlich auf die sprachliche Exegese aufgebaut wird. Daß dabei manche Schwierigkeit aufgedeckt wird, manche richtige und treffende Erklärung herauskommt und manches zu lernen ist, wer wollte das bestreiten? Aber wie ungenau diese Exegese, die einzige und durch kein Korrektiv in Schranken gehaltene Grundlage seiner Kritik, oft gehandhabt wird, das sei an ein paar Beispielen gezeigt.

In der Kyklopengeschichte falle auf, daß die Herrichtung des Holzes, mit dem Polyphem geblendet werden soll, mit solcher Hast vor sich gehe. Die wäre eher angebracht, wenn die Arbeit gleich in der ersten Nacht, in Gegenwart des schlafenden Kyklopen getan würde, wo man jeden Augenblick auf sein Erwachen gefaßt sein müßte. — Davon geht dann die Rekonstruktion aus. Wie wird nun diese Hast geschildert? ι 327 *ἐγὼ δ' ἐθόωσα παραστὰς ἄκρον· ἄφαρ δὲ λαβὼν ἐπυράκτεον ἐν πυρὶ κηλέῳ.* (von M. gesperrt). Das versteht M. (Herm. 38 p. 415 trotz p. 453 Anm. 23), offenbar als: „ich trieb heftig zur Eile an etc." — sicher falsch, wie sprachliche [1]) und sachliche Erwägungen außer Zweifel stellen. Natürlich heißt es: „ich machte sein Ende spitz": das Wichtigste und Schwierigste an der Arbeit tut Odysseus

[1]) *W. Schulze* in Kuhns Zeitschr. 29 (1888) 261. *Boisacq* Dictionn. étym. 348.

selbst. Fast schämt man sich, über so klare Dinge Worte zu machen. — Ein Zweites. Kirke rät dem Odysseus ab, sich gegen die Skylla zu wehren, da ein Kampf aussichtslos sei; das Ungeheuer werde sich bei längerem Verweilen des Schiffes ein zweites Mal Leute der Besatzung rauben. „Odysseus handelt direkt gegen diesen Befehl; er tut, wovon ihm abgeraten ist — und nichts von den „Weissagungen" tritt ein. Das ist eine derartige Discrepanz daß daran nichts zu heilen ist." (Philol. a. O. 210). M. folgert daraus, daß die Weisungen der Kirke aus der — dazu noch mißverstandenen — Schilderung des Abenteuers selbst erst hinterher gemacht seien. Prüft man aber den Wortlaut der „Weissagung", so findet man zu seinem Erstaunen (μ 122) *δείδω μή σ' ἐξαῦτις ἐφορμηθεῖσα κίχῃσιν* — „ich *fürchte* daß sie noch einmal kommt", sagt Kirke und hofft dadurch den Odysseus von einem nutzlosen und gefährlichen Unternehmen abzuschrecken; ihre Befürchtung erfüllt sich glücklicherweise nicht — von einer Discrepanz bleibt keine Spur. Schlimm ist auch, wenn S. 236 Worte des Odysseus dem Hermes gegeben werden und daraus wieder die Dummheit des Redactors nachgewiesen wird. Doch genug! Ich wiederhole daß bei Mülder auch manches Richtige und Anregende steht; aber die rein sprachliche Kritik, auch wenn sie sorgfältiger als hier geübt wird, ist für umfassendere Probleme der Composition ein zu schmaler und bei dem Charakter namentlich der Bücher κ und μ zu schlüpfriger Boden, wie gleich schon *Crusius* (Philol. a. O. 320) richtig bemerkt hat. Das Fehlen einer genauen Auseinandersetzung mit Mülder wird ein billiger Beurteiler nach allem nicht mehr tadeln wollen.

Auch bei den Abenteuern der Apologe besteht also keine Aussicht, durch mechanisches Ausheben oder Umsetzen einzelner Versreihen ältere Gedichte zu gewinnen: die Überarbeitung, wenn eine solche stattgefunden hat, muß viel mehr in die Tiefe gegangen sein. Die ganze planmäßige Gliederung, die gleichmäßig durchgeführte Charakteristik des Helden, die consequente Stilisierung für die Ich—Erzählung können nur von einem wohlüberlegt arbeitenden Dichter stammen.

II.

Die Irrfahrten des Odysseus.

B. Die Widersprüche der Erzählung.

Allen leidenschaftlichen Bemühungen, den einen, nie sich widersprechenden Dichter durch den vielgestaltigen Bau der Odyssee hin nachzuweisen, haben gewisse Tatbestände einen dauerhaften Trotz entgegengesetzt, die, mag man sie im Augenblick noch so kunstreich interpretieren oder athetieren, auf die Dauer doch mit größerem Nachdruck ihr Dasein geltend machen als hundert kleine Widersprüche der Art, wie man sie auch im Vergilischen Epos finden kann, wie sie Goethe in seinen eigenen Dichtungen wohl sah und deren Wirkung auf seine Kritiker er sich mit Behagen auszumalen pflegte. Ich rechne zu dieser Art von Fragen, die immer auf die Feststellung eines Widerspruchs hinauslaufen und deshalb auch immer wieder zu erneuter Prüfung reizen, vor allem die: wo hat sich der Dichter die Irrfahrten des Odysseus vorgestellt? Gewiß hatte der große Eratosthenes Recht, wenn er die Bestrebungen zurückwies, die jede homerische Örtlichkeit in der nun bekannteren Welt festlegen zu können meinten, und *K. E. von Baer* oder gar *V. Bérard* gegenüber möchte man nur fragen, ob man denn etwa auch den Achill und Nestor als geschichtliche Persönlichkeiten ansprechen soll wegen der Wahrheit ihrer vom Dichter gezeichneten Charaktere, und ob man die Naturen, über denen, nach Danneckers berühmtem Ausspruch, die Parthenonfiguren geformt zu sein scheinen, als ehemals tatsächlich bestehend ansehen müsse? — Aber auch so muß ein Ausweichen, das nun auf eine im Einzelnen deutliche Vorstellung verzichten will — wie z. B. *Nitzsch* Anmerkungen zur Odyssee III p. XXV andeutet — als unrichtig bezeichnet werden. Freilich sind die Bilder der Odyssee nicht Bilder einer bestimmten

äußeren Wirklichkeit; aber Folgerichtigkeit und Klarheit der Vorstellung wird man auch für die poetische Wirklichkeit dieser Dichtung erwarten müssen, wenn sie einheitlich gedacht ist, und das Aufsuchen dieser Folgerichtigkeit ist nicht nur nichts Unerlaubtes, sondern Pflicht jedes ehrlichen Betrachters.

Der Irrfahrtenerzählung liegen zwei strikt entgegengesetzte geographische Vorstellungen zu Grunde. Ganz klar ist der Anfang. Nordwind, der wie oft nach einem schweren Unwetter mit kräftigem Wehen anhält (cf. ε 385. τ 186 u. 199), treibt die Flotte am berüchtigten Vorgebirg von Malea und an Kythere vorbei, aus dem bekannten ins weite, unbekannte Meer hinaus, wo die Lotophagen und die schon ganz fabelhaften Kyklopen wohnen (ι 81 f.) — und zwar ging die Fahrt nach Westen hin: denn Aiolos gibt ihm als Geleiter zur Heimat den Zephyros mit (κ 25), und der bringt ihnen am 10. Tag Ithaka in Sicht. Ebenso unzweideutig äußert sich der Dichter über Ogygia. Siebzehn Tage lang saß der Held schlummerlos am Steuerruder seines Floßes, lauen Fahrwind sandte ihm Kalypso nach, und stets behielt er, wie ihm die Göttin geraten, das Sternbild des Bären zu seiner Linken (ε 270 f.): also mit Westwind fährt Odysseus der Heimat zu. Daß er da zwar nicht gleich nach Ithaka, sondern erst ins Wunderland der Phäaken kommt, tut nichts zur Sache; aus der weiten, dunklen Ferne der gegen Sonnenuntergang liegenden Meere nähert er sich wieder bewohnten Gegenden. [1])

[1]) *Gruppe* Griech. Myth. 639 nimmt ursprüngliche Lokalisation der Irrfahrten in der Gegend von Rhodos, *Finsler* Homer I ² 23, dem *Lamer* a. O. 1786 teilweise folgt, im Ägäischen Meer an. Das ist ganz unhaltbar, selbst dann, wenn man noch zugeben wollte, daß abenteuerliche Fahrten in grenzenlose Meeresweiten als ein Kreuzen in bekannten Gewässern mäßigen Umkreises gedacht sein konnten. Wohl mag das Gedicht an der kleinasiatischen Küste entstanden sein, wo der Kult der Ino Leukothea lebendig war und wo man den schimmernden Wogenpalast des Poseidon von Aigai kannte. Die Solymerberge liegen dann dem von den südlichen Äthiopen heimkehrenden Poseidon am Weg und von dieser hohen Warte aus, die nach West, Süd und Ost freien Ausblick auf die unbegrenzte Meeresfläche bietet, erspäht er den Odysseus. G. Hermanns berühmtes „Homerus per hyperbolen auxit vires deorum" kann man doch nicht „gesucht" nennen. (Lamer a. O.) Auch die andern Argumente lassen höchstens den Schluß zu, daß der Dichter aus diesen Gegenden stammt, keineswegs daß er sich die „Irrfahrten" nun auch in seiner eigenen Heimat gedacht habe.

Genau am andern Ende der Welt, weit im Osten, liegt die Insel der Kirke — da, wo der frühgeborenen Eos Häuser und Tanzplätze sind und die Aufgänge des Helios (μ 3 f.). Zwar hat sich in der Sage entgegen diesem klaren Zeugnis schon sehr früh die später allgemein herrschende Ansicht durchgesetzt, daß Kirke im Westen wohne, da wo man sich auch die andern Abenteuer denken müsse; kennt doch schon der Anhang der Hesiodischen Theogonie (1011 f.) den Agrios und Latinos als Söhne der Kirke von Odysseus und als Herrscher über die fernen Tyrsener. [1]) Aber das kann uns so wenig wie die Lösungen der Scholien oder mancher Modernen (z. B. Schol. B zu μ 3: *θέλει γὰρ εἰπεῖν ὅτι ἐκ τοῦ Ἅιδου εἰς τὰ φωτεινὰ διήλθομεν*, ebenso Schol. V. *Völcker* Homer. Geogr. 129, *Plüss*, *Rothe* u. a.) dazu bringen, aus den Versen das gerade Gegenteil dessen, was sie so deutlich aussprechen, zu verstehen. Es kommt dazu eine sehr einleuchtende Vermutung von *E. Schwyzer* (Indogerm. Forsch. 38, 158): die übliche Ableitung des Namens *Αἰαίη νῆσος* von *αἶα*-Land ist unbefriedigend; man denkt besser an *νῆσος AAIA* oder *AYAIA* zu *ἄϝα*, lesb. *αὔως*, „die Morgenröte". Denn im Osten liegt ja auch die Quelle Artakia, an der die Laestrygonenmädchen das Wasser zu holen pflegen (κ 108); einhellig wird sie auf der Arktonnesos, im späteren Stadtgebiet von Kyzikos gedacht und heute noch heißt der Platz Artaki. [2]) Mit dieser gemeinsamen Grundvorstellung schließen sich alle Abenteuer von den Laestrygonen, nicht erst von Aiaia an, bis Thrinakia zu einer einheitlichen Reihe zusammen; in diesen festen Zusammenhang ist dann die Nekyia

[1]) Vergl. *Strabo* I p. 23 und daselbst *Eratosthenes*, *Schol. Apollon Rhod.* III 311, IV 661 (= Dionysius Skytobrachion, *Schwartz* de Dionysio Sc. 11 f.) und besonders die erbauliche Darstellung des Apollonius III 309 f., nach der Aietes und Kirke in ihres Vaters Wagen nach Tyrsenien fahren, wo Kirke dann wohnen bleibt.

[2]) *Kirchhoff* Homer. Od. [2] 288. *Niese* Entw. d. homer. Poesie 224 (dagegen z. B. *Mayer* Giganten und Titanen 40.) *Hirschfeld* b. Pauly—Wissowa II 1303. *Hasluck*, Cyzicus, Cambridge 1910, Map. 1. *Kranz* Herm. 50 (1915) 99.

eingesprengt. Innerhalb dieser Partie sucht man umsonst nach weiteren brauchbaren Ortsangaben. Zwar scheint auf Grund von Kirkes Weisung, Odysseus solle, um ins Totenreich zu gelangen, nur sein Segel ausspannen und das Schiff vom Nordwind tragen lassen (κ 507 f.), ein Schluß auf die gegenseitige Lage von Aiaia und Hades erlaubt zu sein. [1]) Aber mit dem Boreas in der Odyssee ist es eine besondere Sache. Er — oder sein Gegenwind, der Süd, — ist neben dem zweimal erwähnten West (κ 25, auch ε 268 vorauszusetzen) der einzige, der die Fahrt des Odysseus wirklich bestimmt. (ε 385. ι 67 f. ι 81. κ 507. μ 325.) Diese auffällige Vorherrschaft des Nordwinds in unserm Gedicht entspricht durchaus den tatsächlichen Verhältnissen in den griechischen Gewässern während der Schiffahrtszeit. „Der Nord führt Sommers im Archipel ein strenges Regiment, dem der Schiffahrtsverkehr ehemals widerstandslos sich unterzuordnen hatte. Die alte Geschichte ist reich an Beweisen für die souveräne Gewalt, mit der das Wehen dieser beständigen Winde in das Verkehrsleben der Anwohner des aegaeischen Meers bald störend, bald regelnd und fördernd eingegriffen hat.“ [2]) So muß die Flotte des Odysseus auf ihrer Fahrt nach Troia 12 Tage lang vor dem Nord auf Kreta liegen bleiben (τ 200 f.), und an Stellen wie κ 507 und ξ 299 erscheint er als der Schiffahrtswind schlechthin, der nicht nur ein Schiff von Aiaia ins Totenreich, sondern gar von Phönizien nach Kreta tragen kann. Und wenn auf Thrinakia Odysseus wegen des hartnäckig andauernden Südwinds einen ganzen Monat lang zurückgehalten wird, werden wir daraus schließen dürfen, daß Thrinakia hoch oben im Norden lag? — Anhaltender Süd ist, wie gesagt, in griechischen Gewässern während der Schiffahrtszeit eine ganz unerhörte Naturwidrigkeit; für jeden Hörer konnte der nächste Gedanke

[1]) Gegen *K. O. Müller*, (Prolegomena zu einer wissensch. Mythologie 368 f.) der zwischen Aiaia, Hades und Thrinakia einen alten Sagenzusammenhang sieht, treffend schon *Nitzsch* Anm. z. Od. III 387.

[2]) *K. Neumann* und *J. Partsch*, Physikalische Geographie von Griechenland 95.

nur sein: „Wie richtig hat Odysseus geahnt! Jetzt freilich ist es klar, daß die Götter ihn um jeden Preis verderben wollen, wenn selbst die Natur sich umkehren muß, damit er zum Äußersten gedrängt werde!“ Gewiß ist sonst mit *Wilamowitz* (H. U. 166) anzunehmen, daß Odysseus nördlich um die Epeiros herumfährt, daß die hellen Nächte bei den Laestrygonen eine Kunde vom hohen Norden widerspiegeln [1]) und daß aus diesen Gründen an eine Lage Thrinakias im Norden wohl gedacht werden könnte. Nur ist es nicht erlaubt, zur Stütze dieser Ansicht die Windverhältnisse anzuführen.

Sind wirklich die einen Abenteuer im Westen, die andern im Osten gedacht, dann hat doch wohl die schwimmende Insel des Aiolos (κ 3) die Aufgabe, den Wechsel des Schauplatzes zu vermitteln, den Übergang vom westlichen zum östlichen Meere glaublich zu machen. Denn wenn Odysseus von den entfesselten Stürmen „wieder zum Aiolos zurückgetrieben wird, so kann dies Ziel mittlerweile an einem ganz anderen Ort des Meeres sich befinden; die Winde kehren einfach zu ihrer Heimat zurück, wo sie auch gerade ist.“ [2])

Dies ist der Tatbestand. Die Prüfung seiner zahlreichen und verschiedenartigen Deutungen müssen wir zunächst noch aufschieben und erst einmal weiter sehen, ob die vorgenommene Trennung noch durch weitere Beobachtungen sich als gerechtfertigt erweist.

Längst ist bemerkt, daß den Büchern κ und μ nur eine verhältnismäßig „geringe Proprietät und Originalität des Ausdrucks“ eigen ist (*Wilamowitz* a. o. 119 für μ); daß die Form, in der sie jetzt in der Odyssee stehen, schwerlich eine ursprüngliche sei — diese Meinung hat seit der Begründung

---

[1]) *Wilamowitz* H. U. 166. Es fällt mir schwer die Deutung *Philipps* bei *Kranz* Herm. 50, 99 Anm. 2 anzunehmen.

[2]) *Wilamowitz* a. O. 164. Auch hier scheint mir gegen *Kranz* a. O. 98 richtiger, an der Ansicht von W. festzuhalten. Es ist diejenige *Aristarchs*: ὁ δὲ Ἀ. πλωτῇ ἀντὶ τοῦ φορητῇ, οἷον περιφερομένῃ. Schol. H M zu κ 3.

Kirchhoffs, geschützt durch Forscher wie *Niese, Wilamowitz* u. a. (vgl. z. B. *Finsler* Homer ² II 319), mit schlagenden Gründen nie völlig widerlegt werden können. Der sonst sehr ernst zu nehmende Angriff *Jörgensens* wird an dem olympischen Gespräch zwischen Helios und Zeus, von dem Odysseus Kunde hat, und ebenso an der Erscheinung des Hermes im 10. Buch, zu schanden (trotz *Wilamowitz* 124) und scheitert an der Unmöglichkeit, beide Stellen aus der Erzählung auszulösen.[1]) So bleibt es bei dem Schlusse *Kirchhoffs,* daß hier die Spuren eines überarbeiteten Gedichts noch deutlich hervortreten. *Kirchhoff* nahm Anstoß an der eigentümlich eingeschobenen Stellung der olympischen Szene; ich weiß keine ganz befriedigende Lösung, will aber doch auf eines hinweisen. Den Odysseus durfte nach dem Willen des Dichters keine Schuld wegen des Frevels an den Rindern treffen; so mußte bei seinem Erwachen das Unheil bereits geschehen sein. Er sollte aber das verderbenkündende Wunder mit eigenen Augen sehen, und dies konnte doch wohl erst eintreten, nachdem die Rache von den Himmlischen beschlossen war, mußte aber anderseits dem Ratschluß der Götter unmittelbar folgen.[2]) So ergäbe sich die Stellung des Gesprächs zwischen dem Erwachen des Odysseus und dem Wunder, und recht wirkungsvoll steht nun unmittelbar nach dem Gebet des Odysseus an Zeus die zornerfüllte Drohung des Helios, beide beginnend mit der Anrede *Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες* (*μ* 371, 377) und unmittelbar auf das Versprechen des Zeus, die Rache zu vollziehen, folgt ihre Ankündigung durch das Wunder.

Diese eine Tatsache würde schon genügen zum Nachweis, daß die uns vorliegende Form des 10. und 12. Buchs eine vollständig originale nicht sein könne; es kommen aber noch andere Gründe hinzu. Für das Kirkegedicht steht seit

[1]) Vgl. z. B. *Gruppe,* Die mythol. Literatur (Bursians Jahresb. Suppl. 137, 1906) p. 137.

[2]) Ich kann demnach weder *Gercke* N. Jb. VII (1901) 98, noch *Cauer* Grundfragen ² 517 völlig zustimmen.

Wilamowitz (H. U. 117 f.) formelle Abhängigkeit vom 5. Buche fest, und für die Laestrygonengeschichte ist Unursprünglichkeit der Form aus einem anderen Grund wahrscheinlich. (κ 103 f:) Wie die ausgesandten Kundschafter am Brunnen vor der Stadt die Königstochter beim Wasserholen treffen, wie diese ihnen den Weg weist; wie im Schlosse nur die Frau des Riesen daheim ist, und wie diese alsbald ihren Mann herbeiruft — all diese deutlichen und anmutigen, zu behaglicher Schilderung einladenden Märchenzüge entfalten sich nicht recht wie etwa in der Kyklopengeschichte, sondern werden mit fast trockener Eile abgetan, sodaß man den Eindruck nicht los wird, der Dichter referiere verkürzend einen ausführlichen Bericht.[1])

Was aber den so oft und mit vollem Recht empfundenen Unterschied der Laestrygonen — Thrinakia — Reihe von der andern am wesentlichsten mitbestimmt, das ist wohl die Tatsache, daß das Märchenhafte und im strengeren Sinn Wunderbare in diesen Partieen eine ungleich wichtigere Rolle spielt als in denen von Kalypso und Phäaken, von den Kikonen bis zu Aiolos. In allen diesen Geschichten herrscht ein kräftiger Sinn für das Tatsächliche, und dem Wunder ist nur beschränkter Raum gegönnt.[2]) Die märchenhafte Geschwindigkeit der Phäakenschiffe erscheint, wie das Wohlleben des von den Göttern geliebten Volkes, rein als eine vom Wunsch gesteigerte Wirklichkeit, und bei so manchem wunderbaren Zug geht es auf der lustigen Insel des freundlichen Aiolos im Ganzen doch durchaus menschlich zu. Und wie sehr tritt das eigentlich Fabulose in der Kyklopengeschichte zurück! Er ist trotz seines einen Auges, seiner Riesenkräfte und seiner kannibalischen Gepflogenheiten ein Mensch von köstlichster Lebenswahrheit, bieder besorgt für seine Herde, von bäurisch zutappender Schlauheit, ja sogar witzig, wenn

[1]) Vgl. *J. Burckhardt* Griech. Kulturgeschichte III 92 für Kirke. *L. Radermacher* Rhein. Mus. 60 (1905) 588 f. *ders.* Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademie Wien, phil.-hist. Klasse 178 (1916) p. 16. f.

[2]) *Radermacher* Wiener Sitzungsber. 178, 27.

der herrliche Wein ihm ungeahntes Behagen schafft; ein wenig fürchterlich ist ja auch noch sein Witz. Dagegen die Laestrygonen: märchenhafte und anmutige Züge werden mehrmals angeschlagen; aber wie wenig entfalten sie sich! wie wenig kommen die angeschlagenen Töne zum Klingen! wie sehr bleiben diese Riesen, menschlichen Lebens bar, nur die blind zerstörende, hassenswerte Naturgewalt! Ganz ähnlich steht Kirke gegen Kalypso. Die Zauberkünste scheinen der Hexe gar kein besonderes dämonisches Vergnügen zu machen, sie treibt sie als ziemlich gewöhnliche und fast gleichgültige Tätigkeit. Ihr Tun und Lassen führt uns der Dichter mehr von außen gesehen vor; wir empfinden nicht, daß alles mit Notwendigkeit aus einem innern Wesen sich entwickelt. Wie lebt dagegen Kalypso! Wie hat alles, was sie spricht und tut, den Anschein vollkommenster und unveränderlichster Naturrichtigkeit, wie überzeugt ihre naiv-liebende, gütige Weiblichkeit so ganz anders als die *φάρμακα* der Kirke und die undurchsichtige Teilnahmslosigkeit ihres Tuns! Zu erzählen gibt es von Kirke viel mehr; an äußeren Ereignissen ist ihr Buch viel reicher als das von Kalypso, und was erzählt wird, trägt alles deutlichsten Märchencharakter. Das Schloß im tiefen Wald, die Zauberin die ihre Opfer freundlich lockt und dann verwandelt in den Schweinekofen sperrt, das hilfreiche Kräutlein *μῶλυ*, das die gleichen Hexenkünste am Helden ohnmächtig abprallen läßt, die Überwindung der Hexe und die Befreiung der Verzauberten — braucht man dies alles mit Märchenparallelen zu belegen? Ich denke, schon ein flüchtiger Blick in die Grimmsche Sammlung müßte genügen, eine Fülle ähnlicher Züge ins Gedächtnis zurückzurufen, und überdies ist seit *Gerlands* Altgriech. Märchen in der Odyssee (35 f.) vieles treffend verglichen worden (vgl. z. B. *Radermacher* Sitzungsber. a. O. 4 f.). Am stärksten endlich tritt das Element des Fabulosen, Übernatürlich—Wunderbaren in der Reihe der Abenteuer von den Sirenen bis Thrinakia hervor. Da sind die zauberisch singenden, verderblichen Sirenen, die man sich gewiß schon in

der uns aus der späteren Kunst vertrauten Mischgestalt vorzustellen hat,[1]) da die wunderbaren Schlagfelsen, da das phantastische Ungeheuer Skylla mit seinen 6 Köpfen, da die gespenstisch umherkriechenden Rindshäute — niemand wird den Unterschied zwischen diesem dunkleren, märchenhaft-wunderbaren Ton überhören und jenem helleren Klang der anderen Geschichten, die, gewiß auch volkstümliche Züge nutzend, sie doch überall auf den Boden des Wirklichen und Vernünftigen stellen und es menschlich auch reich zu gestalten und zu vertiefen wissen. Höchst charakteristisch hiefür ist z. B. die Lotophagengeschichte. Von zaubermächtiger Speise, die den, der davon gekostet, alles vergessen läßt, wissen viele Märchen; unser Dichter sagt „sie wollten dort bleiben, Lotos essen und der Heimfahrt vergessen." Es ist vielmehr eine Änderung ihres Willens als eine Störung des Bewußtseins eingetreten. (ι 95 f. *Radermacher* a. O. 10.)

Es wird die Mühe wohl lohnen, dem so nun allgemein umschriebenen Unterschied im Einzelnen noch genauer nachzuspüren.

Daß Kalypso durchaus als ein Geschöpf freier dichterischer Erfindung zu betrachten sei, ist eine oft[2]) ausgesprochene und von Wilamowitz mit besonderem Nachdruck verfochtene Meinung. Für Odysseus, für die Odyssee erschaffen, trägt sie den durchsichtigen Namen der „Verhüllerin"[3]), die

---

[1]) Anders *Müller* Odyssee-Illustrationen 33 f. vgl. unten Teil III Anm. 1.

[2]) Z. B. *Düntzer* homer. Fragen 112.

[3]) Dabei muß immerhin gesagt werden, daß *Καλυψώ* als redender Name doch wohl nicht im strengen Sinn erfunden sein kann; denn *καλύπτω* ist nicht „verbergen", vielmehr „bedecken, einwickeln"; eine völlig freie Neuschöpfung hätte etwa *Κρυψώ* lauten müssen. Man mag sich die „Erfindung" der Nymphe „Verhüllerin" ungefähr in der Weise denken, daß der Dichter von einer wenig bekannten Lokalnymphe dieses Namens wußte und diese ihm aus irgend einem Grunde geeignet erschien, in seinem Gedicht die Rolle der „Verbergerin" zu übernehmen. Vielleicht bot ihm eben der Name den Anhaltspunkt, den er schon in unserem Sinn aufgefaßt haben kann. Darauf macht *J. Wackernagel* aufmerksam (mündlich).

den Helden 7 Jahre lang auf ihrer Insel Ogygia[1]) von der Heimat ferne hält. Der volkstümlichen Überlieferung und Sage ist sie gänzlich unbekannt; all das Wenige, was sonst von ihr berichtet wird, ist aus dem homerischen Gedicht erst herausgesponnen. Zu den so wenig zahlreichen Erwähnungen ihres Namens, die Wilamowitz a. O. alle als abhängig von der Odyssee erweist, ist neuestens eine sehr merkwürdige hinzugekommen. In dem neuen Bruchstück des 3. Buchs der Hesiodischen Kataloge (Oxyrhynch. Pap. XI 1358) heißt es von den Harpyien, denen die Boreaden nachjagen, (Col. 2, Vers 31) *ἔς τε Κεφαλλήνων ἀγερώχων φῦλον ὄρουσαν, οὓς τέκεν Ἑρμάωνι Καλυψὼ πότνια νύμφη.* Kalypso Stammmutter der Kephallenen! — Wie da die Zusammenhänge laufen, weiß ich nicht. Hermes hingegen ist auch sonst Vater des Kephalos, von dem sich die Kephallenen herleiten; die Mutter heißt sonst Herse (Apollodor. III 14, 3). Wie kam der Dichter dazu, Kalypso mit Hermes zu verbinden? *K. W. Schmidt,* dem die richtige Herstellung des Verses zu verdanken ist (Götting. gel. Anz. 1918 p. 87), sieht darin eine Bestätigung der Ansicht, daß Kalypso eine alte Unterweltsgöttin sei; deswegen werde ihr der chthonische Hermes *ψυχοπομπός* beigegeben. Aber so ehrwürdige Zusammenhänge liegen nicht im mindesten vor. Hermes ist der einzige neben Odysseus, von dem das Epos Verkehr auf Ogygia berichtet — und aus den Versen ε 88 oder μ 390 konnte man herausklügeln, dass der im 5. Buch geschilderte Besuch nicht der einzige gewesen sei — und es ist durchaus im Stil der Kataloge, aus solchem Verhältnis eine Nachkommenschaft herzuleiten. Haben sie doch die harmlose Erzählung γ 464 f., wie Polykaste, Nestors Tochter, höfischer Sitte gemäß den Telemachos badet, ebenso verstanden und eine ganze Genealogie darangesponnen.[2])

---

[1]) Der Name ist nicht befriedigend gedeutet. *Wilamowitz* Hom.-Unt. 16; *Mayer* Giganten und Titanen 122; *Radermacher* Wiener Sitzungsber. 178 I, 30; *Güntert* Kalypso 169 Anm. 1.

[2]) *Hesiod* fr. 17 Rz. *Kirchhoff* Homer. Odyssee 315 f.

Aber man hatte auch schon vor Kenntnis dieser Hesiodstelle, die eine offenkundige Beziehung zum „chthonischen" Hermes zu bezeugen schien — durchaus trügerisch, wie wir sahen — Grund zu haben geglaubt, in Kalypso eine „Variante der Totenkönigin" zu sehen (*Ed. Meyer,* Herm. 1895, 266, Anm. 3). Ihre „trübseligen" Vögel erinnerten an den Hain der Persephone (*Finsler* Homer [2] II 292), sie gehörte „ursprünglich dem Totenreich an" (*Gercke* N. Jahrb. XV, 1905, 326 f.), und neuestens ist der Nachweis ursprünglicher Unterweltsnatur der Kalypso gar in einem umfangreichen Buch unternommen worden. (*H. Güntert,* Kalypso, Halle 1919.) Zwar hat schon *Rohde* sich ziemlich scharf dagegen ausgesprochen (Rh. Mus. 50, 1895, 634 = Kl. Schr. II 290), und das besonnene Urteil *Lamers* (Pauly-Wissowa X 1774) weist solchen Anspruch durchaus zurück; trotzdem wird es nicht schaden, noch einmal kurz nachzuprüfen, wie es denn mit den Beweisen für eine außerhomerische, zur Unterwelt in Beziehung stehende Kalypso beschaffen sei. *Güntert* redet p. 13 von einem Kult der Kalypso; es kann keine Rede davon sein, daß ein solcher durch Dio Cassius 48, 50[1]) bezeugt sei, sondern, wie *Wilamowitz* schon längst überzeugend vermutet hat, (H. U. 115 Anm. 2) — es handelt sich um eine Verwechslung mit Kirke. Wie käme auch Ogygia, das von Kalypso nicht zu trennen ist, an den Arvernersee? Und selbst angenommen, das träfe nicht zu: will man wirklich ein Zeugnis, das sich selbst sehr unsicher gibt, das ganz vereinzelt dasteht und das im allerbesten Fall einen Kult auf italischem Boden in der Kaiserzeit bezeugen könnte — will man wirklich ein solches Zeugnis für vorhomerische Religion verwenden? —

Die homerische Schilderung selbst hat eigentlich den

[1]) Dio Cass. a. O.: *ἐργαζομένων δ' αὐτῶν εἰκών τις ὑπὲρ τῆς Ἀουερνίδος, εἴτ' οὖν τῆς Καλυψοῦς, ᾗ τὸ χωρίον ἀνατιθέασιν, ἐς ὃ καὶ τὸν Ὀδυσσέα ἐσπλεῦσαι λέγουσιν, εἴτε καὶ ἑτέρας τινος ἡρωίνης οὖσα, ἱδρῶτος ὥσπερ τι σῶμα ἀνθρώπινον ἀνεπλήσθη.*

Anstoß zu dieser Auffassung der Kalypso gegeben. Grünender Wald von Erlen, Schwarzpappeln und Cypressen umgibt die Grotte der Nymphe; Eulen, Habichte, Möven hausen drin; vier Quellen lauteren Wassers rieseln nach vier Richtungen durch die weichen, von Veilchen und Eppich bestandenen Wiesen hin. Dies alles soll, wie die Cypressen und der Eppich als Todespflanzen, Beziehungen zur Unterwelt enthalten. Aber die Vögel sind zunächst eine vollkommen harmlose Gesellschaft. Kauz und Eule, die Tiere der Athena, bringen Schlachtenglück und verkünden Sieg [1]) oder machen in der Fabel durch überlegene Weisheit ihrer Heimat und Herrin Ehre; Unglück sagen sie, wie andere Vögel, etwa durch besonders merkwürdiges Verhalten voraus,[2]) durchaus ohne eigentlich chthonische Beziehungen. Erst im römischen Glauben hat die Eule jene bekannte Unheils- und Todesbedeutung in so ausgedehntem Maaß (Belege b. *Wellmann* Pauly-Wiss. VI 1065 f.). Vollends harmlos sind Habicht und Möve, die es eben an jedem Strand, in jedem Wald gibt, wo wenig Menschen hinkommen.[3]) Denn darauf kam es ja dem Dichter besonders an, die menschenleere Einsamkeit der abgelegenen Insel anschaulich zu machen, eine sich selbst überlassene Natur, in die keine Menschenhand je lichtend und ordnend eingegriffen hat.[4]) Schön wäre es wohl da, denn der Boden hat weichen und tiefen, nicht steinigen Grund und reichlich strömt das süße Wasser: der Gott selbst

---

[1]) *Aristoph.* Vesp. 1086. Aves 1106. *Paroemiogr. graec.* II 348 „*γλαῦξ ἵπταται.*“ *Gruppe* Griech. Myth. 1066[3].

[2]) *Aelian.* nat. an. X 37. *Wellmann* b. Pauly-Wissowa VI 1069.

[3]) Vgl. z. B. *Eurip.* Hypsipyle (Oxyrhynch. Pap. VI 852,) 1601 *ἰκόμαν ἐπί τ' οἴδμα θαλάσσιον, ὀρνίθων ἔρημον κοίταν.* (fr. LXIV col. 2 V. 23.)

[4]) Die Charakteristiken von *Güntert* sowohl (Kalypso 165) wie von *Lamer* (Pauly-Wiss. a. O. 1788) sind nicht völlig treffend; richtig *Plüss* Vergil und die epische Kunst 329: „wilde und milde Natur vereinigen sich hier wunderschön, Hermes freut sich an der reichen Fülle göttlich-natürlichen Lebens und Lebensgenusses, wie er die Nymphe der Waldgrotte umgiebt.“

bewundert die Lieblichkeit und den Reichtum der Insel, und einem andern als Odysseus möchte sie wohl zum ewigen Verweilen gut genug sein. Der Dichter spricht auch hier wie ein Kolonist mit geübtem Blick, ganz ähnlich wie bei der Schilderung der reichen, von den unverständigen Bewohnern so gar nicht gewürdigten Kyklopeninsel (*ι* 109 f., 131 f.). Veilchen und Eppich braucht man allerdings im Totenkult; aber muß hier diese Beziehung wirklich gemeint sein? Sie lieben beide feuchten Grund, wie die Erle und die Schwarzpappel [1]) und wenn auch diese beiden Bäume ihren Mythus haben — was für Bäume ohne Mythus hätte ein griechischer Dichter überhaupt nennen können? Und von der Cypresse gilt als unfruchtbar und deshalb den Unterirdischen heilig nur die pyramidenförmige „weibliche", die „männliche" mit der breiten Krone dagegen nicht. [2]) Erweisen sich somit alle Angaben als rein dichterische Notwendigheit, so wird es auch nicht mehr erlaubt sein, Angaben wie die 7jährige Frist oder Benennungen der Kalypso wie *δεινὴ θεός* in jenem Sinn zu pressen; und erweist sich auch nach den neuen literarischen Funden, daß alle Nennungen der Kalypso ausschließlich die Kalypso Homers meinen, so muß es wohl bei der Ansicht von Wilamowitz bleiben: die Nymphe „Verbergerin" hat mit Volksglauben und Unterwelt nichts zu tun; für Odysseus, für die Odysse hat sie ein großer Dichter erschaffen. Es wäre müßig auf die rhetorischen Entrüstungen *Günterts* (Kalyso 11) einzugehen, die erweisen sollen, daß ein Aoide so alter Zeit unmöglich aus dem Nichts erfinden konnte, weil sich sein Publikum über solche Fiktion entrüstet hätte! Liebt nicht gerade homerisches Publikum das Neue? (*α* 351) Griechischer Glauben ist kein starres dogmatisches System,

[1]) Veilchen und Eppich: *Theophr.* h. plant. VII 6. *Murr* Pflanzenwelt in der griech. Myth. 260. 171. Erle: *Murr* a. O. 17. Die Schwarzpappel, unfruchtbar wie die *ἰτέαι ὠλεσίκαρποι κ* 510, ist den Unterirdischen heilig, *Theophr.* hist. plant. III 14, 2, *Murr* a. O. 19; häufig an Flüssen, vgl. *Ilias Δ* 482 f.

[2]) *Gruppe* Berlin. philol. Wochenschr. 32 (1912) 105. *Olck* bei Pauly-Wissowa IV 1933.

Nymphen gibt es so viele wie Berge und Quellen, so mannigfaltigen Wesens wie Natur und Menschen selbst, und der Dichter, der sein überlegenes Wissen von der Muse hat, durfte von seinen Zuhörern gewiß das Verständnis für die Nymphe Verbergerin erwarten so gut wie Hesiodos für viel kühnere Neuerungen.

Ganz ähnlich steht es mit den Phäaken. Zwar hat diese der Dichter nicht völlig aus dem Nichts hervorgerufen, sondern es liegt, wie *Welckers* [1]) berühmte Abhandlung wahrscheinlich gemacht hat, eine uralte Volksvorstellung von den grauen Seelenfährleuten zu Grunde, freundlichen Dämonen, die die Abgeschiedenen mit märchenhafter Sicherheit und Schnelle über das große Wasser hinübergeleiten. Aber dies ursprüngliche Wesen scheint durch die kräftigen, diesseits freudigen Farben der Odyssee nur noch schwach hindurch; an dem ganzen Gemälde hat Schilderung wunschmäßig gesteigerter Wirklichkeit (— die freilich in ihren allgemeinen Zügen keineswegs ausschließlich das persönliche Eigentum eines einzelnen Dichters sein wird —) und freie Erfindung, wie etwa in dem lieblichen Bilde der Nausikaa, den allergrößten Anteil.

Bei einem weiteren Abenteuer dieser Reihe wollte man gar nachweisen, daß sich die Erfindung des Dichters zu volkstümlichen Vorstellungen in einen gewissen Gegensatz zu stellen gewagt habe: nämlich in der Geschichte vom Kyklopen Polyphemos, dem Sohne des Poseidon. Mehrfach ist behauptet worden (z. B. von *Nitzsch* Anm. III p. XXVII; schärfer von *Mannhardt* II 108, *Finsler* II 319 u. a.), der Kyklop, dem die Kunst der Schiffahrt fremd ist, sei seiner Natur nach gar kein Sohn des Meergottes; diese Genealogie sei vielmehr die freie Erfindung des Dichters, der damit einen Angelpunkt der Komposition sich geschaffen habe. Das will geprüft sein; allein es muß auch hier zunächst die ganze Erzählung betrachtet werden, bevor die Einzelheit untersucht werden kann. Und nochmals scheint uns hier

[1]) *Welcker* Kleine Schriften II 1 f. *Wilamowitz* Ilias u. Homer 500.

eine Quelle wieder reichlicher strömen zu wollen, deren Ergiebigkeit wir schon einmal erprobten: haben doch von einem der Polyphemgeschichte verwandten Märchen moderne Forscher über hundert Varianten zusammengetragen. Freilich, der erste, der diesen Weg beschritt, *Wilhelm Grimm,*[1]) stellte die Betrachtung in anderer Absicht an als wir; ihm war die Tatsache, daß Oghuzier und Karelier, Esthen und und Finnen die nämlichen Geschichten haben, Beweis genug, daß alle Völker aus einem gemeinsamen Brunnen schöpfen, dessen Tiefe man nicht kennt, und daß auch Sage und Märchen in auffallender und zugleich unabhängiger Übereinstimmung sich zeigen, soweit der Blick reicht, wie alle jene Dinge, ohne welche das Zusammenleben der Menschen nicht möglich scheint.[2]) Seither ist das Vergleichsmaterial um ein Vielfaches vermehrt,[3]) die Ansichten über Herkunft und Verwandtschaft der Märchen schwankender und komplizierter geworden. Die fast unbegrenzten Möglichkeiten direkter Übertragung der Geschichten ist man nun eher wieder geneigt anzuerkennen; sie kann geschehen einerseits durch Wanderung der Erzähler selbst, deren abenteuerliche Wirklichkeit die Kombinationen der kühnsten Phantasie gewiss oft übertrifft; sie geschieht anderseits durch beständiges Niedersickern der Stoffe aus den Kreisen der hohen und gelehrten Literatur in die unteren Volksschichten,

[1]) „Die Sage von Polyphem," philol. hist. Abh. der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1857, 1 f. = Kl. Schr. IV 428 f. *J. F. Lauers* Hinweis auf drei Polyphemmärchen (Geschichte d. homer. Poesie 1851, 319 f.) kann sich an Bedeutung und Wirkung mit der *Grimmschen* Abhandlung nicht messen.

[2]) *W. Grimm,* K. u. H.-Märchen [3] 406 = III 42 der Reclam-Ausg.

[3]) Die Hauptsammlungen sind: *Nyrop* Nordisk Tidskr. f. Filologi n. r. V, 1881, 216 (mir unzugänglich); *Krek,* Einleitung in die Slav. Literaturgeschichte [2] 665 (ebenso); beide aufgegangen in *O. Hackmann,* Das P.-Märchen in der Volksüberlieferung, akad. Abh. Helsingfors 1904. *Settegast,* das P.-Märchen in altfranz. Gedichten, Leipzig 1917. *Bolte-Polívka* III 374. *Singer,* Schweizer Märchen I 21. Weiteres noch bei *L. Radermacher,* Wiener Sitzungsber. 178, I p. 13 Anm. 1. *K. Dieterich* Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 15, 380.

wofür auch wieder die unbegrenztesten Möglichkeiten leicht gedacht werden können. Geben uns doch z. B. schon die späteren Bücher der Odyssee eine lebendige Anschauung davon, wie außer dem Gesinde auch andere Leute niederen Standes, Bettler und Landstreicher, sich in der Halle der Adligen am Lied des Sängers ergötzen, und wie in der Hütte des Hirten der geschichtenreiche Landstreicher gern angehört wird. Das Verhältnis des homerischen Sängers zum niederen Volk hat aus solchen Andeutungen der Gedichte heraus jener späte Verfasser des Homerlebens, der sich die würdige Maske des Herodot vorhält, aufs Anmutigste geschildert. So wird heute wieder, zuversichtlich oder zurückhaltender, behauptet, daß für das Polyphemmärchen der Einfluß des homerischen Vorbildes in keinem Fall mit gänzlicher Sicherheit sich ausschließen lasse, ja daß alle diese Märchen letzten Endes auf die Odyssee zurückgehen. (*Settegast* a. O.; ähnlich, doch zurückhaltender z. B. *Gruppe* Griech. Myth. 707 Anm. 1.)

Eine Anschauung von diesen Polyphemmärchen mag die lebendige und ergötzliche Fassung aus dem Serbischen vermitteln.[1]) Ein Priester und sein Schüler werden auf einer Wanderung im Waldgebirge von der Nacht ereilt, sehen in der Ferne ein Feuer, gehen darauf zu und gelangen zur Höhle eines einäugigen Riesen. Der hebt auf ihre Bitte die schwere Steinplatte, die hundert Männer nicht fortschaffen könnten, vom Eingang weg, läßt die beiden eintreten und sich am Feuer wärmen. Dann befühlt er seine Gäste am Nacken, und da er den Priester fetter findet, steckt er ihn an einen Spieß, brät ihn am Feuer und frißt ihn auf. Er bietet auch dem Knaben von der grausigen Mahlzeit an; der redet sich aus, er habe keinen Hunger, und als er doch gezwungen wird, von dem Braten zu nehmen, speit er den Bissen heimlich wieder aus. Nun legt sich der satte Riese

[1]) *Karadschitsch*, Volksmärchen der Serben (1857) Nr. 38 p. 222, *W. Grimm* a. O. 14 = Kl. Schr. IV 443. *Hackmann* a. O. Nr. 58 p. 56. *F. Krauss*, Sagen und Märchen der Südslaven p. XX der Einleitung.

zum Feuer, der Knabe aber nimmt sein Sackmesser und fängt an, ein Stück Holz zuzuspitzen. „Wozu spitzest du dies Holz?“ fragt der Riese. „Ach, ich bins gewohnt, so zu schnitzeln, wenn ich müßig bei meinen Schafen sitze,“ antwortet der Listige. Aber wie der Riese eingeschlafen ist, stößt ihm der Knabe das spitze Holz ins Auge und blendet ihn, hüllt sich rasch in das einem Widder abgezogene Fell und verbirgt sich unter den Schafen, sodaß der rasende Unhold vergeblich nach ihm sucht. Bei Tagesanbruch hebt der Geblendete den Türstein weg, lockt die Schafe und wirft, nachdem er sie prüfend betastet hat, eins nach dem andern hinaus, so auch den Knaben in seinem Widderfell. „Suche mich nicht länger,“ ruft er nun froh dem Riesen zu, „ich bin schon draußen.“ Da reicht ihm der Riese einen Stab: „nimm, denn ohne diesen Stab wirst du kein Schaf meiner Herde von der Stelle bringen.“ Wie der Knabe zufaßt, bleibt ein Finger daran haften, und nun muß er hin und her springen, damit ihn der Riese nicht erwischt. Da schneidet er sich mit seinem Messer den am Stock haftenden Finger ab und entläuft dem Riesen mit Spott und Lachen. Der stürmt ihm nach, und wie sie an den Rand eines großen Gewässers gelangt sind, stößt der Knabe den Blinden hinab und treibt dann ruhig die Herde nach Haus. Besser wird in andern Märchen erzählt, der Riese habe dem glücklich Entronnenen „zum Andenken“ oder als „Gastgeschenk“ einen Ring oder ein silbernes Beil zugeworfen; der Held widersteht nicht, sowie er jedoch den Gegenstand berührt hat, hält dieser mit Zauberkraft fest und ruft seinem geblendeten Herrn andauernd zu „hier bin ich,“ bis sich der Held zur Rettung aus der fatalen Lage entschließt, Finger oder Hand zu opfern. *Grimm* hatte hauptsächlich aus zwei Gründen die Unabhängigkeit des Märchens von der Odyssee behauptet; das Märchen hat den Zug, daß der Unhold betrunken gemacht wird, nicht: läge Abhängigkeit vor, so wäre die Auslassung eines, wenn einmal erfunden, so einleuchtenden Zuges unverständlich; das Märchen hat aber anderseits den

Bericht von der Gefährdung der Flucht durch den magischen Gegenstand vor der homerischen Erzählung voraus. — Nun ist es ganz sicher, daß eine Anzahl Märchen von der Odyssee abhängig sind. Ein sizilisches Märchen[1]) kennt den Namen Ciclopu, der Dolopathos[2]) gar den Namen Poliphemus, und in einem isländischen Märchen,[3]) wo zwei Mönche die Helden sind, wird gelehrt bemerkt, daß der Oger auf lateinisch Monoculus hieß. Sind dadurch Beziehungen des Erzählers zur Literatur unabweislich, so wird man solche noch viel mehr anzunehmen haben, wenn für die Erzählung der Odyssee besonders charakteristische Züge, die an sich leicht veränderlich wären, im Märchen beibehalten sind. Die Wiederkehr des Türsteins, das Zuspitzen des Holzes, das Erbeuten der Herde in dem mitgeteilten serbischen Märchen ist schon recht auffällig; aber es gibt noch Merkwürdigeres. Georgische und serbische Männer, die mit erbeuteten Herdentieren aufs Meer entronnen sind, rufen dem Geblendeten höhnend ihre Namen zu (*Hackmann* 58 p. 56; 110 p. 94); vor dem Wutgebrüll des getäuschten Riesen geht die See hoch und bringt die entflohenen Magyaren nochmals in Gefahr (*Hackm.* 109 p. 93); oder der Unhold weiß, wie Polyphem durch den Seher Telemos (ι 509, cf. *Theokr.* VI 23, *Ovid.* Met. 13, 770, Ibis 270), sein Schicksal, den Verlust seines Auges voraus (tartarisch, *Grimm* a. O. 21 = Kl. Schr. IV 452). Und wenn nun gerade in solchen, der Abhängigkeit dringend verdächtigen Märchen die Berauschung des Unholds fehlt, die eigentümliche Erweiterung von der gefährdeten Flucht dagegen aufgenommen ist, so muß das die von *Grimm* so hoch angeschlagene Beweiskraft dieser Eigentüm-

[1]) *Pitrè*, Fiabe, novelle e racconti popolari Siciliani II Nr. 71 = *Hackmann* p. 169.

[2]) *Krek* bei *Hackmann* p. 26.

[3]) *Hackmann* Nr. 39 p. 44 = *Settegast* a. O. 7. *Nyrop* (bei *Hackmann* 185) vermutet auch in dem Namen Gul-eli-Feniun, der in einem, den Erzählungen Sindbads ähnlichen Märchen von 1001 Nacht vorkommt, eine Corrumpierung des Namens Polyphemos. Ich habe hierüber kein eigenes Urteil.

lichkeiten bedeutend herabsetzen. Es war ja wohl auch gar nicht so leicht zu begründen, daß der Held bei dem Menschenfresser just einen starken Wein zur Hand hatte, und zudem war die Blendung des Riesen auch schon während seines gewöhnlichen Schlafes glaubhaft genug; der Bericht von der magisch gefährdeten Flucht ist immerhin merkwürdig, doch mochte er sich aus ähnlichen Geschichten der Art hier anschließen, und Anknüpfungspunkte bot ja doch auch die homerische Erzählung. (ι 517. 481 f., 537 f.) Und für die Niemand-Episode, die im Märchen meistens fehlt, brauchte er wieder etwas ganz besonderes: eine Mehrheit gleichartiger Dämonen. Fest steht soviel, daß die homerische Erzählung, habe sie der homerische Dichter nun ganz oder teilweise aus volkstümlicher Überlieferung geschöpft oder habe er das Wichtigste selbst dazugetan, ihrerseits nun auf das Märchen einen sehr weitgehenden Einfluß ausgeübt hat; was bei den Qualitäten der homerischen Erzählung auch keineswegs verwunderlich ist. Es ist auch gut, sich am Beispiel des Helfermärchens zu vergegenwärtigen, welch ganz andere Variantenfülle ein zweifellos uraltes Märchen zu entwickeln vermag; die hundert Varianten der Polyphem-Erzählung erscheinen daneben arm und spärlich genug.

Daß unser Dichter die ganze Erzählung aus älterem Gut herübernahm, das unterliegt demnach mindestens starkem Zweifel; daß er dagegen in einzelnen Episoden volkstümliche Geschichten nutzt und in den Gesamtvorstellungen sich vom Volksglauben nicht entfernt, das soll das Folgende zeigen.

Nachgewiesen ist, daß eine kürzere verwandte Erzählung in Europa weit verbreitet war. Sie berichtete von der listigen Blendung eines Dämons, dessen Rache der Mensch durch Angabe eines falschen Namens, wie „Selbergetan," sich zu entziehen weiß. In typischer Fassung lautet sie etwa so. Ein Dämon — oft ein einäugiger — kommt zum Bauer, der eben in der Scheune Zinnknöpfe gießt. Neugierig fragt er nach seinem Tun. „Ich gieße Augen," sagt

der Arglistige. „Kannst du mir nicht auch ein neues gießen? das meine ist schlecht," fragt der Dämon. O ja, sagt der Bauer, bindet ihn zur Operation fest und gießt ihm glühendes Metall ins Auge, worauf der Gesell mit entsetzlichem Geheul entweicht. „Wer hat dir das getan?" fragen ihn seine Kameraden — doch auf seine Antwort „Selbergetan," welchen angeblichen Namen der dumme Teufel dem schlauen Bauern geglaubt hat, lacht ihn alles aus.

Hackmann hat nach dem Vorgange von *Nyrop* angenommen, — und Neuere sind ihm darin gefolgt [1]) — die Polyphemerzählung sei entstanden durch Verschmelzung dieser primitiveren „Selbergetan" resp. „Niemand" - Geschichte mit einer andern, ebenfalls selbständigen, die zum Gegenstand hatte Blendung eines menschenfressenden Riesen und Flucht aus seiner Höhle mit Hilfe seiner Herdentiere. Nun ist auf jeden Fall der Versuch *Mülders*,[2]) die Niemandepisode noch aus unserem Gedicht auszuscheiden, als gänzlich mißlungen zu betrachten; aber auch die *Hackmannsche* Hypothese ist unhaltbar. Es müßte doch mindestens noch eine weitere selbständige Erzählung sehr hohen Alters zum Vergleich herangezogen werden: wie der Mensch einen Naturdämon durch die Kraft des Weins berauscht und überlistet. Silen trinkt aus dem Quell, in den der König Midas Wein hatte gießen lassen; im Rausch binden sie ihn, und mit seiner traurigen Weisheit muß er sich loskaufen.[3]) In einem aethiopischen Dorf stellte ein Satyr den Weibern nach;

[1]) *Finsler* Homer [2] II 318. *Radermacher* Wiener Sitzungsber. 178 (1915) p. 14.

[2]) Hermes 38 (1903) 414 ff.

[3]) *Xen.* Anab. I 2, 13. *Pausan.* I 4, 5. Als älteste literarische Erwähnung der Sage galt früher *Bakchyl.* fr. 2; die Worte standen aber nicht in dem vermuteten Zusammenhang, wie das nun vollständig vorliegende Gedicht zeigt, c. V 160. So ist das älteste literar. Zeugnis *Herod.* VIII 138. Vergl. *Aristot.* fr. 37 R (aus dem Eudemos) bei *Plut.* cons. ad Ap. 27 und besonders *Theopomp.* b. *Aelian.* V. H. III 18, dazu *Rohde* Griech. Roman [3] 219 Anm. 3. Bildliche Darstellungen b. *Kuhnert* in Rosch. Myth. Lex. IV 458, 506.

auf des Apollonios von Tyana Rat füllte man den Brunnentrog mit Wein, der Satyr berauschte sich daran und ließ von da an seinen Unfug. (*Philostrat.* vit. Apollon. VI 27.) Der römische König Numa stellte dem Faunus und Picus Becher voll Weines zu dem Waldquell, an den sie, ihren Durst zu löschen, täglich kamen und erzwang von den im Rausch Gefesselten das Geheimnis der Blitzsühnung.[1]) Die Sage ist uralt; sie findet sich als Märchen im Neugriechischen, Serbischen, Irischen, Mongolischen und in besonders eigentümlicher Form im Sagenkreis des Merlin; auch das Indische kennt den Typus.[2]) Sie ist heute noch im Tirol und in Graubünden lebendig, gewiß aus antiker Tradition. Wie Numa dem Faunus stellen sie dort dem „wilden Mann" einen Schoppen Veltliner hin, oder man füllt ihm den Brunnentrog mit Wein, wie Apollonius dem Satyr. Die Buben von Conters im Oberhalbstein (Kanton Graubünden) fingen es besonders schlau an. Sie gossen in den einen Trog ihres Dorfbrunnens roten Wein, in den andern Schnaps; da geriet der „wilde Geißler" zuerst an den Wein und rief: „Röteli du verführst mi nit!" — und berauschte sich am andern Trog, von der Unschuldsfarbe des Branntweins beruhigt, um so schwerer. Im Rausch fesselt man die Dämonen und läßt sie nur um den Preis eines Geheimnisses los: wie man aus Schotten Gold gewinne, welche Kräuter gegen die Pest helfen und dergleichen mehr;[3]) doch ist das nicht ein notwendiger Bestandteil der Erzählung, wie das Fehlen des Zuges bei Philostrat z. B. dartut. Wesentlich ist die zu Grunde liegende Anschauung, daß diese Dämonen nach dem ihnen noch unbe-

---

[1]) *Valerius Antias* bei *Arnob.* V 1, 7. *Ovid.* fast. III 295 f., ähnlich *Plut.* Numa 15 vgl. *Preller-Jordan* Röm. Myth. I 381 f. Die Geschichte ist also nicht blosse Nachbildung des Proteusabenteuers aus der Odyssee δ 363 ff., wenn auch dessen Einfluss nicht zu leugnen ist, *Wissowa* Rel. und Kult d. Römer[2] 212.

[2]) Nachweise bei *Frazer* zu *Pausan.* I 4, 5 und *Rohde* Gr. Roman a. O., dazu *Benfey* Kl. Schr. III. Abt. p. 145. *Mannhardt* Wald- und Feldkulte II 141. *Aarne* Märchentypen 1137, *ders.* Finn. Varianten 106.

[3]) *Mannhardt* W. und F.-K. I 96 f.

kannten Wein lüstern, aber der berauschenden Wirkung des neuartigen Getränks unterworfen seien. Und in diesem Sinn gehört auch die Polyphemgeschichte in ihren Zusammenhang.

An den „wilden Leuten" also vorzugsweise haften die beiden Sagen, die von der Blendung sowohl wie die von der Berauschung.[1]) Und diese Beobachtung ist es, die uns hier weiter bringt: denn zu ihrer Sippe gehört mit seinen guten wie mit seinen schlimmen Seiten auch Polyphem, gehören die Kyklopen insgemein. Meines Wissens hat dies zuerst *Mannhardt* ausgeführt; seinen vorzüglichen Darlegungen schließen wir uns im Folgenden an, wenig Neues beibringend und wenig berichtigend.

Die „wilden Leute" des nordeuropäischen Volksglaubens sind zunächst Hüter und Verwalter der Fruchtbarkeit, über die eine unberührte, wilde Natur gebietet, namentlich Förderer des Tiersegens und Herdenglücks. Sie weiden den Bauern des Prättigaus und des Oberhalbsteins (Kt. Graubünden) ihre Herden auf geheimnisvollen Maiensässen und bringen sie allabendlich schweigsam bis zum „Geißlerstein" am Dorfrand zurück, wo der Besitzer seine Tiere mit strotzendem Euter in Empfang nimmt (*Mannhardt* I 96). Im Tirol wissen sie das Wetter voraus und sagen dem Bauern an, wann er pflügen, wann anbauen oder ernten soll; folgt er ihrem Rat, so gedeiht sein Hauswesen (*Zingerle* Ztschr. f. deutsche Mythol. III 196 f.). Ganz ähnlich waltet über ländlichem Gedeihen und bäuerlichem Wohlstand der italische Silvanus, arvorum pecorisque deus, wie ihn *Vergil* nennt (Aen. VIII 601): wenn er uns in den Denkmälern der späteren Zeit auch mehr als Hüter der gepflegten und civilisierten Natur entgegentritt, so ist doch sein ursprüngliches Wesen klar genug. Sehr merkwürdig ist, daß er in Italien nicht nur oft in Verbindung mit Hercules erscheint, sondern daß sogar die der Kunst geläufige Darstellung des Silvan wahr-

[1]) „Selbergetan": *Mannhardt* I 94 f., II 150, II 205. *Jegerlehner* Walliser Sagen I 182 Nr. 23, dazu die II 307 angeführte Literatur.

scheinlich vom Vorbild eines Heraklestypus stammt;[1]) sollte damit wohl der starke „wilde Mann" gemeint sein? — In die Behausung eines solchen „wilden Geißlers" ist Odysseus mit seinen Gefährten geraten: reichlich werfen ihm seine Ziegen und Schafe, die Pferche sind gedrängt voll von jungem Getier und an Milch und Käse hat er Überfluß (ι 219 f.). Und er selbst sieht wie der rechte wilde Mann aus: mächtigen Leibes, mit Riesenkräften, in der Hand einen ungeheuren Baumstamm — mit den Wurzeln sogar, wenn wir eine sehr ansprechende Lesart berücksichtigen wollen.[2]) Entwurzelte Bäume tragen die wilden Leute vom Ossa und Pelion, die Kentauren,[3]) tragen die Silene,[4]) trägt Silvan,[5]) trägt der wilde Mann, wie wir ihn im Norden etwa seit dem 14. Jahrhundert auf Wappen und Münzen oder bei Umzügen gar leibhaftig zu sehen gewohnt sind (*Mannhardt* I 339 f.). Daß uns der Dichter von behaartem Leib nichts sagt, darf uns nicht wundern; sagt er ja doch auch nichts von seiner Einäugigkeit. Als Menschenfresser allerdings scheint der unholde Polyphem aus seiner Sippe etwas vereinzelt hervorzuragen; doch zieht auch der wackere Kentaur Pholos wenigstens rohes Fleisch dem gekochten vor (*οὗτος Ἡρακλεῖ μὲν ὀπτὰ παρεῖχε τὰ κρέα, αὐτὸς δὲ ὠμοῖς ἐχρῆτο Apollodor.* II 5, 4, 2), und die Kentauren essen doch

[1]) *v. Domaszewski* Philol. 61 (1902) 14 Anm. 2 (= Abh. z. röm. Relig. 73 Anm. 1) *Wissowa* Ges. Abh. 91. *Peter* in Rosch. Myth. Lex. I 2955. Vgl. auch *Furtwängler*, die antiken Gemmen III 197.

[2]) Statt ὃν ἔκταμεν lasen ι 320 nach dem Zeugnis des Eustathius „die Genaueren" (*οἱ ἀκριβέστεροι*): ὃν ἔκσπασεν. ἐκσπάω in der Ilias oft vom Herausreissen des Speers aus einem Gefallenen. Wen Eustath unter seinen *ἀκριβέστεροι* versteht, weiss ich leider nicht.

[3]) *Wilamowitz* Euripid. Herakles[2] 298. Griech. Trag. III 5 f.

[4]) Relief v. Xanthos, *Brunn-Bruckmann* Denkm. 104, *Kuhnert* R. M. Lex. IV 452.

[5]) *Vergil.* Georg. I 20 (adsis) et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum: wo allerdings die „zarte" Cypresse vielleicht eher einen jungen Setzling bedeutet; trägt doch der civilisierter gewordene Gott sonst meist statt des ganzen Baums einen Pinien-Ast, *Wissowa* Rel. und Kult. der Römer[2] 214. *Peter* in Roschers Myth. Lexikon VI 826.

sonst auch Milch wie Polyphem (*ἀνδροδάμαντα δ' ἐπεὶ Φῆρες δάεν ῥιπὰν μελιαδέος οἴνου, ἐσσυμένως ἀπὸ μὲν λευκὸν γάλα χερσὶ τραπεζᾶν ὤθεον*, *Pindar.* fr. 166 Bgk.[5]). Von den wilden Leuten des Nordens werden gelegentlich menschenfresserische Neigungen berichtet, wenngleich nicht sehr häufig (*Mannhardt* I 89); ist doch mit diesem Zug ihre Wildheit trefflich gekennzeichnet.

Aber von der allgemeineren Vorstellung des „wilden Mannes" aus läßt sich vielleicht auch das so ganz anders geartete Bild begreifen, das uns die Hesiodische Theogonie von den Kyklopen entwirft: den Göttern ähnliche, einäugige Riesen sind es, übermütigen Herzens, Brontes, Steropes und Argos; sie schmieden dem Zeus Blitz und Donner (*Hes.* Theog. 139 f.), nach Späteren dazu noch dem Poseidon den Dreizack, dem Hades seine Kappe (*Apollodor.* I 2, 3). Spätere Dichtung, für uns zuerst bei Kallimachos faßbar,[1]) hat sie danach dem Hephäst als Schmiedegesellen beigegeben; ihre ungeschlachten Riesenkräfte schienen in den Diensten des kunstreichen Schmiedegottes am rechten Platz zu sein. Sie sind eigentlich wohl Gewitterdämonen: die Hesiodischen Namen scheinen die drei Erscheinungen des Gewitters zu meinen, die die Alten unterschieden,[2]) und in Korinth und Arkadien ist uns durch Pausanias[3]) ein alter, ihnen geltender Kultus überliefert. Das sind wohl die „eigentlichen Götter" unter den Kyklopen, von denen die antike Mythographie spricht (Schol. Hes. Theog. 139. Schol. Aristid. 52, 10). Ihnen gesellen sich als nahe Verwandte jene „kyklopenhaften" Wesen in Satyr- und Silensgestalt, die auf Vasenbildern schwarzfigurigen und rotfigurigen Stils erscheinen, einen kolossalen Frauenkopf mit Hämmern oder ähnlichen

[1]) *Callim.* in Dianam 46. *Roscher in* s. Lexikon II 1679. *Wilamowitz* Nachr. Goett. Ges. 1895, 240 f.

[2]) *Roscher* Gorgonen 34., *ders.* im Myth. Lex. II 1677.

[3]) *Pausan.* II 2, 2. In den Arkadika VIII 29, 1 sind zwar nicht die Kyklopen, sondern Blitz, Donner und Sturm genannt; doch besteht die Identifizierung wohl zu recht, *Schömann* Hesiod. Theogonie 104, 1.

Werkzeugen aus dem Boden schlagend (*Robert* Archaeol. Märchen 198 f.); ebenso jene hephästischen Dämonen, deren Kopfbild als Schmuck an Kohlenbecken hellenistischer Zeit auftritt. Sie haben Spitzohren, struppiges Haar, Pilos und Blitzattribute; vereinzelt scheint ein drittes Auge angedeutet zu sein. Man hat sie, gewiß richtig, als Dämonen des Frühlingsgewitters erklärt, die Gaia aus ihrer Winterstarre hämmern (*Robert* a. O., *Furtwängler* Arch. Jahrb. VI 1891, 110 f., *Roscher* in seinem Lexikon II 1683). Und von hier aus ergibt sich nun wieder die Verbindung zu den „wilden Leuten“: seit Mannhardts Untersuchungen wissen wir, wie nach dem Volksglauben Baum- und Waldgeister, Fruchtbarkeits- und Korn-Dämonen ihr Leben vorzugsweise im Wetter, in Gewitter- und Wirbelwind äußern. Sie schleudern Baumstämme und Felsblöcke im Sturm, so beispielsweise der russische Ljeschi; doch ist diese ungestüme Gewitternatur stets nur als die eine Seite mit der andern, der freundlicheren Gewalt über Fruchtbarkeit von Weide und Vieh verbunden.[1]) Damit ist, wie ich glaube, die Vorstellung bezeichnet, die die Kyklopenbilder des Kultus, der Theogonie und der Odyssee als die ursprüngliche zu umfassen vermag. Immerhin bleiben bei dieser Deutung einige Schwierigkeiten. Für den Dichter der Kyklopie jedenfalls wohnen die Kyklopen nicht, wie Satyr, Silen und Kentaur in der eigenen Heimat, sondern im fernen Fabelland, ferner noch als die Lotophagen, die er sich wohl etwa in der Gegend der großen Syrte denkt. Sie scheinen aber auch im volkstümlichen Glauben nicht so lebendig gewesen zu sein wie ihre Verwandten. Silene und Satyrn sind schon sehr früh von Dionysos in seinen Zug aufgenommen, ihre Art ist wesentlich von ihm bestimmt worden; auch die Kentauren hat der Gott, wenngleich erst später und nicht mehr mit der gleichen Kraft, zu mitschwärmenden Gefolgsleuten gemacht;[2]) aber die Kyklopen bleiben dem bakchischen

[1]) *Mannhardt* Wald- und Feldkulte II 201. Über den Ljeschi I 138.

[2]) Zuerst wohl *Eurip.* Iph. Aul. 1058 f., dann hellenistisch. Vgl. *Nonnos* Dion. XIV.

Thiasos ferne. Sind ihre Kultstätten Korinth und Arkadien ihre Heimat? oder die Argolis, wo man besonders ihre Riesenbauten bestaunte? oder darf man — was man am liebsten möchte — jenen Hinweisen glauben, die auf die Chalkidier, nach Euböa zu führen scheinen?[1])

Nun können wir die zu Anfang gestellte Frage wieder aufnehmen: haben die Kyklopen ursprüngliche, in ihrem Wesen liegende Beziehungen zu Poseidon oder hat der Dichter der Odyssee diese für sein Gedicht erst erfunden?

Als Gewitterdämonen hat man sie mit Zeus in Verbindung bringen wollen, und Berührungspunkte sind ohne Zweifel auch vorhanden.[2]) Aber ungleich viel enger sind ihre Beziehungen zu Poseidon. Poseidon ist, darüber sind die Sachkundigen heute ziemlich einig, ursprünglich gar kein Meergott, sondern ein Herr der Erdentiefe;[3]) roßgestaltig, wie die nordeuropäischen Flußgötter, sendet er aus der Tiefe das nährende Wasser hervor, fährt er mit unterirdischen Stromläufen als γαιήοχος dahin, gebietet er aber auch, ein anderer Zeus, über den Blitz und die himmlischen Wetter.[4]) Von ihm stammen die zahlreichen wilden Söhne, die erdgebornen, riesenhaften Ureinwohner der Länder, die zu überwinden Aufgabe der civilisatorischen Heroen ist. Halb roßgestaltig wie er sind ursprünglich auch die Silene, Spender von Quellen und fruchtbarem Gedeihen, von denen z. B. Marsyas direkt als Fluß bezeichnet wird,[5]) Halbpferde auch

1) *Maass* Herm. 24 (1889) 614 deutet Thoosa, nach α 71 Mutter des Polyphem, als Nymphe des Athos, urspr. also euböisch; der Kyklop Geraistos gehört sicher nach Euböa, *Steph. Byz.* s. v., *Maass* a. O.

2) *Mayer* Giganten und Titanen 104 f. Doch vgl. z. B. *Gruppe* Gr. Myth. 1151 für den Kyklopen Geraistos, den man ebensogut zu Poseidon wie zu Zeus stellen kann.

3) Für das Folgende vgl. *von Wilamowitz* Sitz.-Ber. Berlin 1906, 67 Anm. 63, *ders.* Ilias und Homer 290. *Gruppe,* Griech. Myth. 1137 ff. *Pfuhl* Berl. phil. Wochenschr. 1909, 662. *Kretschmer* Glotta I (1909) 27. *Nilsson* Griech. Feste 64 f., 71 f. 72 Anm. 1. *Frazer* zu Pausan. VIII 7, 2

4) Spielt dabei die Vorstellung mit, dass die Gewitter aus der Erde aufsteigen? *Aristot.* de mundo 4. *Roscher* Gorgonen 22.

5) *Xen.* Anab. I 2, 8. *Strabo* 578. *Preller-Robert*[4] I 732.

die Kentauren; und von diesen werden überdies noch Beziehungen zu Poseidon wie zu Silenen direkt berichtet: der Kentaur Pholos heißt Sohn des Silen und der Eschennymphe (*Apollodor.* II 5, 4, 1), und die vor Herakles flüchtenden Kentauren nimmt Poseidon in seinen Schutz (*Apollodor.* II 5, 4, 6, vgl. *Roscher* im myth. Lex. II 1071). Den Kyklopen, verstanden als riesige Söhne des Erdherrn und älteste Inhaber des Landes, schrieb man dann auch den Bau jener mächtigen Gemäuer zu, die als Zeugen einer versunkenen Vorwelt dem jüngeren Geschlechte vor den staunenden Augen standen.

So schließt sich alles zu einem einheitlichen Bilde zusammen. Der Dichter der Kyklopie hat dem Polyphem den Poseidon nicht erst zum Vater gegeben; er hat diese Vorstellung übernommen, obschon es merkwürdig war, daß der Sohn des nunmehrigen Meerherrn weder Schiff noch Meerfahrt kannte: diese Genealogie ist just älter als Homer, denn Homer erst hat den Poseidon zum Fürsten des Meeres gemacht.[1]) Auch im Übrigen gibt er durchweg volkstümlich-lebendige Anschauungen wieder.

Aber trotz alledem kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Wesentliche der Polyphemerzählung Eigentum einer starken, individuellen Erfindungskraft ist. Wenn auch der Nachweis aus der Vergleichung mit dem Märchen sich nicht strikte führen ließ, so wird man doch den Eindruck nicht los, daß man es bei dieser Erzählung mit einer kunstmäßigen Schöpfung zu tun habe. Es war doch ein sehr glücklicher Einfall, das etwas Groteske der „Selbergetan"-Geschichte dadurch zu mildern, daß der auffallende Name dem Unhold erst dann genannt wird, wenn die Geister des Weins seine Sinne schon umnebelt haben; und die Berauschung mußte sehr sorgfältig vorbereitet werden — denn woher kam plötzlich der Wein? — was die Märchenerzähler nicht nachmachen konnten oder nicht wollten. Immerhin, dies bleibe Vermu-

[1]) Von dieser Anregung *Von der Mühlls* ging meine Untersuchung über die Kyklopen und Polyphem aus.

tung; so ist doch sicher Eigentum eines großen Dichters die Charakteristik des Polyphem, der Persönlichkeit unter den Kyklopen: seine kindlich-naive Grausamkeit, die halb unheimliche, halb lächerliche Riesenkraft und Tolpatschigkeit vereinigen sich zum unübertroffenen Urbild des Riesen. Wie Kalypso unter den Nymphen, so steht Polyphem unter den Kyklopen als ein Besonderer da: wie ein ungeheurer hagestolzer Bergstock sondert er sich von der Kette seiner Brüder (ι 192); abseits liegt seine Höhle (ι 182), nie treibt er seine Herde gesellig zu den andern Hirten (ι 188), und er allein von allen regiert nicht über Weib und Kinder (ι 115, 188). Dies letzte haben die Späteren sehr ergötzlich ausgemalt: Euripides zeigte ihn als Verächter des weiblichen Geschlechts (Kykl. 583 f.); weit erfolgreicher aber war die Erfindung, ihn als unglücklich Verliebten darzustellen.[1]) Vielleicht hatten auch die alten Erklärer ein ganz richtiges Gefühl, wenn sie die lästerliche Großsprecherei des Polyphem (ι 273 f.) für seine persönliche Besonderheit ansahen und die übrigen Kyklopenleute nicht im Ruf so gar unverschämter Gottlosigkeit belassen wollten (wenn auch ihre Beweise nicht zutreffend sind). Und noch ein weiteres: die für die „Niemand"-Geschichte erforderliche Mehrheit der geprellten Dämonen erscheint hier als Volk, das uns aus der Beschreibung anschaulich genug entgegentritt nach Gestalt und Lebensart, nach Wohnsitz und Verfassung. Hier verrät sich der Dichter wieder einmal als Kind jener bewegten Zeit, die in der Entsendung so vieler Kolonien den erstaunlichen Überschuß ihrer Kraft bewies: nur ein Mann, der selbst Ähnliches gesehen hat, konnte mit so anschaulicher Lebendigkeit und treffender Kürze die Insel und ihre Eignung für menschliche Wohnsitze schildern; nur einem Mann, in dessen Sinn der Drang nach wirklicher Erkenntnis anderer Völker lebte, mochte sich die „Wildheit" der Kyklopen als staatliche Form darstellen,

[1]) *Philoxenos* fr. 6—11 Bgk. Es war schwerlich eine ältere Sagenüberlieferung davon vorhanden. Vgl. *Holland* Leipz. Studien VII (1884), 185 f. *Sauer* in Rosch. Myth. Lex. III 2698.

als Verachtung der in Ordnung bindenden und zur Geselligkeit rufenden Gesetze (ι 112, 115): das ist schon der echte Geist jonischer Ethnographie.

Die Polyphemerzählung in ihrer Gesamtheit kann, wenn sie auch im Einzelnen volkstümliche Geschichten benutzt und innerhalb volkstümlicher Vorstellungen bleibt, doch Erfindung unseres Dichters sein; in dem, was ihren besonderen Wert ausmacht, ist sie es gewiß. Aber die Vaterschaft des Poseidon erfand der Dichter nicht; er übernahm sie, obschon dadurch eine gewisse innere Unwahrscheinlichkeit entstand, und machte sie zum Angelpunkt seiner ganzen Komposition.

Über die beiden „kleinen" Abenteuer der ersten Gruppe genügen ein paar Worte. Weder bei Kikonen noch bei Lotophagen geschieht etwas im strengen Sinne Wunderbares; die süße Blumenspeise der Lotosesser verzaubert, genau genommen, die Griechen nicht, wie es in den verwandten Märchen zu sein pflegt: sie w o l l t e n dort bleiben und die Heimfahrt vergessen, heißt es.[1]) Beide Abenteuer sind mit der Kyklopie eng verknüpft; daß das gastfreundliche Volk der Lotosesser dem rohen Stamme der Kyklopen mit Absicht zur Seite gestellt sei, behauptet schon *Eustathius* (1617, 20) und formell ist in beiden Stücken der Charakter der Icherzählung glücklich festgehalten.[2]) Und von den Kikonen bringt Odysseus jenen zauberhaften, besonders starken Wein, der selbst den mächtigen Kyklopen zu Fall bringen soll. Mehrmals wird des Wunderweins gedacht: schon gleich nach der Schlacht trinken die Achaeer v i e l süßen Wein (ι 45), und auf der Ziegeninsel ist ihnen der rote Wein von der Kikonenbeute noch nicht ausgegangen, denn gar viel hatten damals alle in ihre Krüge geschöpft (ι 163 f.); ι 196—213 endlich, kurz bevor er seine Hauptwirkung tut, wird der wunderstarke, süße Wein mit andächtiger Ausführlichkeit geschildert und seine geschenkweise Erwerbung vom Ismar-

[1]) ι 96 f. *Radermacher* Wien. Sitzungsber. 178, 1 (1915) 12, s. o. p. 76.

[2]) *Kirchhoff* Homer. Od. 311. *Wilamowitz* Hom. Unt. 131.

ischen Apollopriester umständlich und genau erzählt.[1])

Nach Erfindung und Zusammenhang gehört aber auch das Aiolosabenteuer ganz eng zur Kyklopie. „Das Wohlleben des Wirts ist um seiner Gastlichkeit, diese um der Entsendung willen da, und Alles beruht auf dem guten Winde, dessen er Meister ist“ (*Nitzsch* Anm. zur Od. III p. XXVIII). Von Allegorie ist kaum etwas dabei, und so geben die Scholien zu ϰ 6 trotz ihrer Deutung der Aioloskinder auf die Monate diesen bezeichnenderweise Namen, die weder damit, noch mit den Winden etwas zu tun haben. Und sehr schön ist dann, wie hier zum ersten Mal Odysseus am Erfolg selbst inne wird, daß er nun ein Gottverhasster ist, da ihn sogar der freundliche Aiolos von seiner Schwelle stößt, und wie nun wirklich der Zorn des Meergottes ihn zu verfolgen beginnt; das alles hatte er bei dem von Zeus verschmähten Opfer ι 553 schon ahnen müssen. (*Nitzsch* a. O. III p. XVI.)

[1]) Ähnlich *Finsler* Homer II² 321. Das Kikonenabenteuer ermangelt entschieden originellen Ausdrucks; es allein deshalb auszuscheiden geht aber unmöglich an. Wir müssen ja doch erst aus den uns einheitlich vorliegenden Gedichten lernen, wie weit ein homerischer Dichter von eigener Gestaltungskraft sich auch mit formelhaften Versen behelfen mochte, wo, wie hier, immer wiederkehrende Ereignisse in ihrem typischen Verlauf geschildert werden. Es ist etwas ganz anderes, wenn individuelle, für einen bestimmten Platz verfasste Versreihen anderswohin schlecht passend übernommen sind, wie z. B. aus ε ins ϰ (*Wilamowitz* H. U. 119.)

III.

Odyssee und Argonautika.

Hier halten wir ein und schauen zurück. Wir haben einen langen, nicht immer ganz geraden und oft über unsicheren Grund hinführenden Weg durchmessen und mußten nicht Weniges im Dunkel des Ungewissen liegen lassen. Was dürfen wir aber nun für wirklich gesichert halten?

Daß die Erzählung von den Irrfahrten des Odysseus nicht aus selbständigen kleineren Epen oder Gedichten durch einen mechanischen Bearbeitungsprozess zu Stande gekommen sei, vielmehr zumindest eine sehr tiefgreifende und planmäßige dichterische Tätigkeit voraussetze, ist klar geworden. Für nicht minder gewiß aber muß gelten, daß die Erzählung, weniger auf Grund gewisser Widersprüche, als wegen tiefliegender Unterschiede in zwei recht verschiedenartige Teile zerfällt. Auf der einen Seite stehen die wesentlich im Osten gedachten Ereignisse bei Laestrygonen, Kirke, Sirenen, Planken, Thrinakia; die Form dieser Erzählungen scheint eine unursprüngliche zu sein, mag nun die Einwirkung anderer Teile der Odyssee erwiesen (ε und κ, Wilamowitz H. U. 117 f.) oder Verkürzung einer ausführlicheren Vorlage, wie beim Laestrygonenabenteuer, wahrscheinlich sein. Im Westen dagegen denkt sich der Dichter das Land der Kyklopen und die Insel Ogygia, im Westen vielleicht auch die alten Seelenfergen, die Phäaken, und mit diesen sind die kleineren Geschichten von Kikonen, Lotophagen und Aiolos fest verbunden. Nie hat man bei diesen Abenteuern den Eindruck formeller Unursprünglichkeit, wenn man absieht von gewissen Partien der Phäakenbücher, die ja, ähnlich wie die Nekyia, späteren Dichtern zur Erweiterung, Nachbildung besonders lockend und wohlgeeignet erscheinen mochten; was sie aber

von denen der andern Reihe noch gründlicher scheidet, ist die Tatsache, daß ihr märchen- und sagenhafter Gehalt außerordentlich gering ist. Freilich hält sich der Dichter im Großen an die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit: seine Kalypso ist eine von den vielen Nymphen, seine glücklichen Phäaken stellt sich auch der ionische Schiffer etwa so vor, und von den Kyklopen werden die homerischen Zuhörer doch mindestens sehr nahe Verwandte gekannt haben; aber daß an allen diesen Gestaltungen eine ganz individuelle Schöpferkraft den überwiegenden Anteil hat, ist deutlich. Nicht mit Märchenzügen bereichert dieser Dichter seine Bilder: er schöpft vielmehr aus selbstgeschauter Wirklichkeit, rede er nun als kundiger Kolonist von der Natur Ogygias, dem fetten Boden der Ziegeninsel, male er uns das bunte Treiben einer reichen ionischen Seestadt oder schildere er uns endlich aus dem tiefen Reichtum seiner Seelenkenntnis die liebende Nymphe, die kräftige Anmut des königlichen Mädchens, die plumpe Schlauheit und das kindliche Gemüt des gräßlichen Kyklopen. Und mag z. B. die Sage von den früheren Wohnsitzen des Phäakenvolks in Hypereia ursprünglich was immer bedeutet haben, (ζ 4 f.) durch die köstliche Schilderung von ihrer Auswanderung und Neuansiedlung auf Scheria zieht der Dichter auch dies mythisch ferne und glückliche Volk in die hellen Bezirke der wechsel- und schicksalreichen Wirklichkeitswelt hinein. Sicherlich waltet ja auch in den Reihen der östlichen Abenteuer der nämliche, dem eigentlich Wunderbaren abholde und dem Rationellen zugewandte Sinn; aber die echt märchenhaften Züge, wie im Laestrygonen- und Kirkegedicht, das Fabulose bei so phantastischen Dingen wie schlagenden Felsen, Skylla und Sirenen[1]) haftete zu tief darin, als daß er gänzlich darüber Meister hätte werden können.

[1]) Daraus daß Homer ihre aus der späteren Kunst bekannte Mischgestalt nicht schildert, darf man nicht schließen, daß H. sich die Sirenen „noch“ menschlich gedacht habe, wie die Alexandriner schol. H. μ 39 (*Müller* Odyssee-Illustrationen 33); die spätere Vorstellung von ihnen

Im Großen und Ganzen stand, geringfügigere Ausnahmen abgerechnet, dieser Tatbestand seit den grundlegenden Ausführungen Kirchhoffs schon fest, was wenigstens die formelle Unursprünglichkeit dieser Partien betrifft; die Meinungen gingen eigentlich nur da auseinander, wo es sich um seine Deutung handelte. Man weiß, daß *Kirchhoff* in dem berühmten dritten Exkurs seiner „Homerischen Odyssee" (² p. 292—314) die Ansicht begründet hat, es liege uns in den Büchern $\varkappa$ und μ „die wesentlich veränderte Bearbeitung einer älteren Dichtung vor, welche die Abenteuer des Odysseus in der dritten Person erzählte und jedenfalls zum Organismus unserer Odyssee ursprünglich in keiner näheren Beziehung stand, als daß sie denselben Sagenstoff behandelte" (a. O. 310). Ganz ähnlich lag nach Wilamowitz dem Dichter der „älteren Odyssee" (ε—ξ resp. $\varrho\sigma\tau$) ein Gedicht vor, das die Erlebnisse des Odysseus bei Aiolos, Laestrygonen, Kirke, Sirenen und Skylla, auf Thrinakia und Scheria in dritter Person berichtete. Die Grenzen dieses Gedichts müssen sich nach dem, was über die enge Zugehörigkeit des Aiolosabenteuers zur Kyklopie bemerkt worden und nachdem die aus der Lügenerzählung des Odysseus in τ erschlossene Verbindung zwischen Thrinakia und Scheria gelöst ist,[1]) etwas verschieben: es kann nur die Abenteuer von Telepylos und Aiaia, von den Sirenen bis Thrinakia umfaßt haben. Über die östliche Lokalisation dieser Abenteuer pflegt man zu sagen, der Dichter habe diese im Anschluß an die Argonautensage vorgenommen. Dies sind die im Wesentlichen heute noch herrschenden Ansichten; man ist geteilter Meinung darüber, ob die westliche oder östliche Lokalisation die ältere sei,[2]) ist aber darüber

ist vollkommen einheitlich, und die kurze Hindeutung der Odyssee auf die faulenden Gebeine μ 45 zeigt, daß der Dichter einer genaueren Beschreibung ausweicht.

[1]) Übrigens äußerte sich schon *Wilamowitz* a. O. 229 f. 166 sehr zurückhaltend über die Zugehörigkeit der Phäakenbücher zu diesem Gedicht.

[2]) Die pontische Lokalisation halten z. B. *Finsler* I ² 26, *Lamer* Pauly-Wissowa-Kroll X 1794 für die ältere, die im Westen *Drerup* Homer ² 125, *Kranz* Herm. 50 (1915) 105.

einig, daß in den Büchern $\varkappa$ und μ ein überarbeitetes Gedicht von den Irrfahrten des Odysseus zu erkennen sei.

Und doch unterliegt gerade diese Annahme den allerschwersten Bedenken. Was hat der Held von Ithaka im Osten, im Pontos zu suchen? wie kommt er auf der Fahrt von Troia nach dem Westen ausgerechnet dorthin? Und wenn wirklich alte Sage seine Irrfahrten auch ins Ostmeer verlegte, warum haben sich davon keine Spuren bewahrt? Ich denke nicht, es habe nur an der mangelhaften Lektüre von Wilamowitz gelegen, als er s. Z. nur das eine Zeugnis des Pherekydes anzuführen hatte (Hom. Unt. 167), bei welchem ein Gefährte des Odysseus *Σίνωπος* hieß (Schol. μ 257). Und weiter, soll es wirklich eine Odyssee gegeben haben — und das müßte ja doch schon ein Epos gewesen sein — die einen so vollkommen anderen Stoff behandelte? Denn mit den zweifellos nur auf Odysseus bezogenen Geschichten von Scheria hatte dies Gedicht ja keinen Zusammenhang. Und endlich ist es doch sehr merkwürdig, daß just jene Teile, die am tiefsten in altem und richtigem Märchengrund wurzeln, in junger, überarbeiteter Gestalt vorliegen. Nein, ein altes Irrfahrtengedicht von Odysseus kann unmöglich als Vorlage dieser Bücher vorausgesetzt werden.

Was aber dann? — Das Richtige liegt, scheint mir, gar nicht fern, und die letzten Forschungen sind ihm oft so nahe gekommen (man denke sich z. B. *Lamers* Urodyssee aus, Pauly-Wiss. X 1794), daß es nur mehr eines kleinen Schrittes bedarf. „Im Anschluß an die Argonautensage" sei jene Odyssee im Pontos lokalisiert worden, Kirke sei „von der Argonautensage beeinflußt", die Plankten seien „aus der Argonautensage übernommen"[1]) — dies und Ähnliches liest man, wo immer jemand auf diese Dinge zu sprechen kommt,

[1]) *Kirchhoff* hat sich bekanntlich im 2. Exkurs seiner Hom. Od. 287 ff. so scharf wie später niemand mehr dahin geäußert, daß diese Abenteuer ursprünglich den Argonauten gehören; der Mangel einer eingehenden Prüfung und Ausführung dieses Satzes hinderte eine eigentliche Wirkung.

und in der Tat ist die Lösung in der konsequenten Verfolgung jener raschen Hinweise zu suchen. Alle Anstöße verwandeln sich in ebensoviele Angemessenheiten — um uns hier einer Lieblingswendung *Kirchhoffs* zu bedienen — wenn wir behaupten, daß der Dichter nicht eine pontische Odyssee, sondern ein Argonautengedicht benutzt habe. Die Argonauten fahren von Alters her nach dem Osten,[1]) denn von der Sonne, von Helios war die schönste Jungfrau oder der schimmernde Hort zu gewinnen; ihre Fahrt mußte mit natürlichster Folgerichtigkeit vom Epos der heroischen Zeit in den Pontos verlegt werden, als die ionischen Schiffer seine Pforten erschlossen; in der Argonautensage, die so viel älter ist als die Sage von der Heimkehr des Odysseus, ist ein Motiv wie das von den Plankten sinngemäß mit dem Mythus verbunden; in der Argonautensage, deren unmittelbare Verwandtschaft zum Märchen wir bemerkten, braucht uns die Tiefe und Fülle des Märchentones nicht zu verwundern. Für den Odysseedichter ergibt sich dann nicht eine stumpfsinnige, mechanische Tätigkeit von „Umsetzung" eines älteren Gedichts; er tat, weniger raffiniert zwar und mit naiverer Kraft, im Grund das Gleiche was Vergil, der seinen Aeneas zu Skylla und Polyphem führt und ihm die Behausung der Kirke von ferne zeigt (Aen. III 554 f. VII 10 f.). Warum sollte es nicht möglich sein, daß auch der Fürst von Ithaka, wie vor ihm Jason, straflos an der Sireneninsel vorbei gekommen, bei Kirke eingekehrt sei, durch die Schrecknisse des Höllentors sich hindurch gerettet habe? warum sollte nicht auch er die riesigen Laestrygonen bestanden, die Insel des Helios betreten

[1]) Die Spuren, die auf eine Fahrt der Argonauten nach Westen deuten (*Herod.* IV 179, mehr bei *Jessen* im Pauly-Wiss. II 754), lassen sich grundsätzlich auf zwei Arten erklären. Diese Lokalisation kann sehr alt sein; man kann den Helios natürlich auch da aufsuchen, wo er jeden Abend hingeht, wo die Hesperidengärten und die „rote Insel" Erytheia mit ihren Herden liegen. Manche Züge sind dagegen erst später im Westen gedacht, als man die Argonauten nördlich um die Epeiros herum und durch das Adriatische Meer herunter fahren ließ, oder sie, wie Apollonios, sogar gänzlich dem Weg des Odysseus folgen ließ.

haben? Denn die Gestalt des kühnen ionischen Abenteurers muß eine junge Schöpfung der Sage sein; Odysseus, der Held von Ilios, durch dessen List die Burg schließlich bezwungen ward, oder Odysseus der Held, der am Apollonstage die Gattin von den Freiern befreit, mag viel älter sein; die Sagen von seiner Irrfahrt setzen bereits die ausgebildete Sage vom troischen Krieg oder vom Freiermord voraus.[1]) Als man in ihm dann den Mann sah, der zuletzt von allen Helden nach langer Irrsal in ein von frechen Freiern umdrängtes Haus zurückkehrte, da bereicherten die Dichter seine Schicksale auf dem Meer, indem sie anderswo berühmte Abenteuer auch ihn bestehen ließen. Die folgenreichste Tat dieser Art hat der Dichter von ε—τ vollbracht, als er dem Odysseus eine ganze Reihe von Erlebnissen der Argonauten gab — literargeschichtlich gesprochen, als er seinem Gedicht auf eine größere Strecke hin ein Argonautenepos zu Grunde legte. Die Beziehung der einzelnen Abenteuer zu Odysseus herzustellen, ist er jedesmal mit Sorgfalt und Erfolg bemüht gewesen; sie so fest in der Erzählung zu verankern, wie es diese in der Argonautensage sind oder wie er es mit seinen eigenen Schöpfungen Kalypso, Polyphem, Nausikaa tun konnte, das gelang natürlicherweise nicht. In welcher Weise nun jedes Abenteuer zur Argonautensage gehört und wie es für die besonderen Verhältnisse des Odysseus umgestaltet werden mußte, das werden wir jetzt im Einzelnen zu betrachten haben.[2])

Die Plankten gehören als eine der zahllosen Formen

[1]) *Wilamowitz* Homer. Unt. 113. Griech. Trag. III 168, 3.

[2]) Die umfangreiche gelehrte Literatur jedesmal vor dem Leser auszubreiten und sich im Einzelnen damit auseinanderzusetzen scheint mir zwecklos. Sie ist nach Kräften herangezogen worden. Doch muß eine solche Erklärung zuerst und zuletzt sich am Texte selbst rechtfertigen lassen. Im Übrigen bin ich der Meinung *Lachmanns* (Betr. zu Ilias [3] 52): „Die rechte Dankbarkeit ist, daß man den anregenden Gedanken bei sich lebendig erhält und ihn zur Flamme entwickelt." Zu den Plankten vgl. *Jessen* in Roschers Myth. Lex. III 2540 und zuletzt *Kranz* Herm. 50 (1915) 100, mit dem unsere Auslegung übereinstimmt.

des mythischen Tores, welches dem aus dem Jenseits Zurückkehrenden gefährlich wird, durchaus in jene Erzählungen hinein, die, wie die Argonautensage, vom Erwerb eines köstlichen Besitztums in der jenseitigen Welt berichten; ganz richtig setzt sie unsere Odyssee noch auf der Rückreise von Aietes an. In ihrer Schilderung μ 59—72 haben wir, all den sehr früh schon einsetzenden künstlichen Deutungen zum Trotz, gewiß die zwei, ehemals auf- und zuschlagenden Torfelsen zu verstehen, die jetzt, nachdem die kühne Durchfahrt dem Schiff Argo gelang, ruhig stehen. Denn einmal erinnert der Dichter gerade an die Argo; das war ihr berühmtestes Abenteuer; eine Art Magnetberg aber oder eine gefährliche Brandung können wir weder für die alte Sage erschließen noch in irgend einer späteren Erzählung nachweisen. Die Bezeichnung der Felsen als *Πλαγκταί* ist für den Unbefangenen gleichfalls deutlich: es sind die *πέτραι αἳ πλάζονται.*[1]) Sie heißen aber auch pluralisch *Πλαγκταί*: es ist also mehr als ein Fels. Endlich kann doch die Erzählung vom Ambrosia bringenden Taubenschwarm, von welchem der Fels jedesmal eine wegnimmt, gewiß nicht anders verstanden werden als so, daß das zu früh zusammenprallende Felsentor die letzte Taube zerschmettert: es ist das bekannte Märchenmotiv, nicht anders als wenn der Argo gerade noch das hinterste Stück des Steuerruders zerschlagen wird, als wenn der Soma raubende Adler eine Feder einbüßt oder wenn im deutschen Märchen dem Prinzen, der Lebenswasser geholt hat, das zu früh zufallende Schloßtor noch ein Stück seiner Ferse abreißt (*Grimm* Nr. 97). Die Tauben bringen ja auch die Unsterblichkeitsspeise, gewiß von den Gefilden jenseits des Okeanos. Daß die Vorstellung von zwei nebeneinander liegenden Engpässen keine ursprüngliche sein kann, leuchtet ein. Den schlagenden Felsen hat

[1]) *Boisacq* Dict. étym. 789 erklärt *πλαγκτός* richtig mit „errant, instable," übersetzt dann aber doch *Πλαγκταί* als „les roches contre quoi tout se brise", wozu ein anderer Grund als die homerische Beschreibung nicht vorliegt.

eben jene berühmte Fahrt der Halbgötter das Ende der Bewegung gebracht (Pind. Pyth. IV 210), und so mußte das berühmte, aber nun gefahrlose Abenteuer für Odysseus durch ein anderes ersetzt werden. Wir dürfen vermuten, daß auch das Engnis von Skylla und Charybdis in Nachahmung einer jener, von der Sage in zahllosen Formen ausgeprägten Vorstellungen des Jenseitstores erfunden sei, das der Dichter der Odyssee aus einem Schiffermärchen übernommen haben mag.[1])

Man gäbe gern eine bessere Erklärung; ich muß leider gestehen, daß ich dazu nicht im Stande bin. Ohne Weiteres ist zuzugeben, daß die Schilderung dieser märchenhaft-phantastischen Ungetüme in die Argonautengeschichte passen würde; aber für das eigentümliche Nebeneinander der beiden gleichbedeutenden mythischen Tore wäre in der Argonautendichtung schon gar keine Ursache zu erdenken, und so muß es für jetzt bei dem vorgebrachten Erklärungsversuch wohl sein Bewenden haben.

Aus diesem merkwürdigen Verhältnis können wir einen nicht unwichtigen Schluß ziehen. Daß die Felsen des mythischen Tors ruhig stünden, hatte man gewiß erst Anlaß zu behaupten, als man das Engnis in einer bestimmten Örtlichkeit des befahrenen Meeres zu erkennen glaubte. Allgemein sah das ganze Altertum (Herod. IV 85 und andere oft) die alten Schlagfelsen in den östlich des Bosporus gelegenen Felseninselchen Kyaneai. Die Argonautensage war also schon vor unserer Odyssee im Schwarzen Meere lokalisiert.

Dieser Schluß bestätigt sich durch ein Weiteres: das Laestrygonenabenteuer kennt die Quelle Artakie, die nach dem Einklang aller Zeugnisse im Stadtgebiet des späteren Kyzikos, an der Westküste der Arktonnesos lag und deren Name

[1]) In dem Sinn erfunden wie *Mülder* Philol. 19 (1906) 219 f. meint, hat der Dichter sicherlich nicht; s. *Crusius* ebenda p. 320. Ob auf dem dort erwähnten, von *Studniczka* bekannt gemachten geschnittenen kretischen Stein das Ungetüm wirklich als Skylla bezeichnet werden dürfe, ist sehr fraglich.

heute noch am gleichen Orte haftet (ϰ 108. s. o. Seite 54.). Über die dortigen Erlebnisse der Argonauten berichtet Apollonios I 936 f. das Folgende. Der jugendliche König Kyzikos nahm die Argonauten freundlich auf. Jason besteigt mit der Mehrzahl der Helden den Dindymus, um von da den Weg für die Weiterfahrt zu erkunden; unterdessen greifen sechsarmige, erdgeborne Riesen das Schiff an, in welchem nur Herakles mit den Jüngeren zurückgeblieben ist, schleudern mächtige Felsen und suchen den Hafen zu sperren. Mit Hilfe der vom Dindymos zurückkehrenden Helden werden sie glücklich bekämpft und geschlagen. Die Argonauten fahren weiter, werden aber in der gleichen Nacht durch widrige Winde zurückgetrieben; sie erkennen den Strand nicht wieder, die Kyzikener halten sie für Feinde und in dem sich nun entspinnenden nächtlichen Kampf wird der junge König erschlagen. Als mit tagendem Morgen das Unheil erkannt wird, ehren die Argonauten den edlen Toten mit feierlichen Spielen, welche die Kyzikener noch heute jährlich wiederholen. — Daß in diesem Bericht zwei Sagen übereinander liegen, leuchtet so unmittelbar ein wie daß die Legende vom Kyzikenischen Lokalheros, einer dem Adonis ähnlichen Gottheit, deren Tod aus blühender Jugend in jährlich wiederkehrenden Feiern beklagt wird,[1]) erst sekundär mit den Argonauten in Verbindung gebracht sein muß. Ursprünglich bestanden hier die Argonauten einzig den Kampf mit den sechsarmigen Riesen; Herakles, dem der Compromiß des Herodor (fr. 45, FHG II 38, wonach dann Apollonios) besonderen Ruhm daran geben will und dem dann doch die Argonauten nachträglich noch helfen müssen, ist hier, wie in der ganzen Argonautensage nicht ursprünglich. Die erdgeborenen Riesen, die bezeichnender Weise auch thessalische Pelasger genannt werden,[2]) hätten mit ihren gewaltigen Steinen den Hafen beinahe ge-

[1]) *Stoll* in Roschers Myth. Lex. II 1772. Über den späteren Kult des Kyzikos einiges bei *Hasluck* a. O. 239.

[2]) *Deilochos* fr. 2—8 FHG II 17 f. *Marquardt*, Cyzicus und sein Gebiet 44. *Jessen* b. Pauly-Wissowa II 757, vgl. *Maier* Giganten und Titanen 126.

sperrt, die Mauern lassen nur mehr eine schmale Einfahrt frei — das Aition des durch seine „pelasgischen“ Mauern berühmten Hafens scheint mir deutlich.[1]) Der Dichter der Odyssee hat das Abenteuer für seine Zwecke umgestaltet; er war zu etwas gewaltsamen Änderungen gezwungen. Die ganze Flotte des Odysseus fuhr in den Hafen ein, der seiner sicheren Wasser und Windstille wegen gepriesen wird (ϰ 91 f.): einzig Odysseus hält sein Schiff draußen an. Was veranlaßt ihn zu dieser außerordentlichen Vorsicht? Der Dichter gibt uns darauf keine Antwort. Die Riesen zerschmettern mit ihren Steinen die ganze Flotte, nur Odysseus entrinnt: die aetiologische Erzählung ist dahin, aber der Anschluß an den Bericht der Argonautengeschichte ist von jetzt an viel leichter durchzuführen, wo auch Odysseus, wie Jason, nur mehr das eine Schiff hat. — Den Anfang dieses Abenteuers also, die Schilderung des Landes und seiner Bewohner mit den vielen Namen,[2]) die Erlebnisse der Kundschafter übernahm der Dichter aus dem Argonautengedicht; den Abschluß, dessen Eigentümlichkeiten durch die Oekonomie des Ganzen deutlich bedingt sind, erfand er neu.

Auch bei der Übernahme des Sirenenabenteuers ging es nicht ohne Gewaltsamkeiten ab. Die Argonauten konnten sich leicht und rasch vor dem Zauber des Sirenengesangs wahren: hatten sie doch einen berühmten Sänger an Bord, der beim ersten Erklingen des verderblichen Gesangs die Gefahr erkannte und mit der Macht seines Saitenspiels ihn übertönen konnte (*Apollon.* IV 891 f. etc.). Kein vollständiges Zeugnis läßt Jasons Schar ohne einen Sänger, meist werden mehrere genannt; mir ist auch noch nach den neuesten

[1]) Die Argonautika hatten wohl auch sonst schon früh aetiologischen Charakter: vielleicht ist für sie auch die Elpenorgeschichte mit ihrem verlorenen Aition in Anspruch zu nehmen (*Wilamowitz* H. U. 167), deren Prüfung jedoch hier als zu weitführend unterlassen ist. Den Hinweis verdanke ich *Von der Mühll.*

[2]) *Wilamowitz* Hom. Unt. 125, 167 hat recht: man kann sich mit einigem guten Willen zurechtlegen, wie Od. zur Kenntnis dieser Namen gekommen sei. Aber *Kirchhoff* behält mehr recht. (Hom. Od.[2] p. 306 ff.)

Ausführungen von *O. Kern,*[1]) der das Urteil *Lobecks*[2]) wieder zur Geltung bringen will, wahrscheinlich, daß der *ὀνομακλυτὸς Ὀρφής* (*Ibyc.* fr. 10) der erste Sänger der Argonauten gewesen ist. Nicht darum, weil ich *Welcker* beipflichtete in der Meinung, die Argonauten hätten „einen priesterlichen und prophetischen Sänger schwerlich entbehren können" (Götterlehre II 544); gerade daß man die spätere Vorstellung vom Propheten und Stifter der Mysterien von der alten des einfachen heroischen Sängers nicht ferne hielt, hat das Widerstreben gegen eine zu frühe Ansetzung des Orpheus verursacht. Und doch kann kein Zweifel daran sein, wie alt und berühmt gerade Orpheus als Argonaut ist. Er wäre schon in der alten Sagenform gut denkbar, wenngleich ein strikter Nachweis dafür nicht erbracht werden kann (s. o. p. 23); aber jedenfalls nennen ihn nicht nur die erdrückende Mehrzahl aller späteren Zeugnisse, sondern gerade schon die ältesten. Die Metope vom Schatzhaus der Sikyonier in Delphi, die auf jeden Fall noch ins 6. Jahrhundert gehört, kennzeichnet den einen, bartlosen Sänger als *Ὀρφάς*[3]) und *Ibykos* (a. O.) kann ihn sehr wohl auch unter den Argonauten genannt haben; von ihnen erzählte er wenigstens, wie die Nennung des Jason (fr. 39), der Boreaden und Harpyien (fr. 49) wahrscheinlich machen.[4]) Auch *Pindar* (Pyth. IV 177) folgt sicherlich einer älteren, anerkannten Tradition. Nie ist im

[1]) *O. Kern*, Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1920. Cap. 1, die Sage, p. 1—37.

[2]) *Lobeck* Aglaophamus I 317: „ . . unde facilis est conclusio, Orphicae quoque fabulae telam . . . non a Proselenis philosophis textam, sed uno fortasse et altero post Homerum seculo coeptam et paullo ante Onomacritum absolutam esse."

[3]) Fouilles de Delphes IV t. 4. *Homolle* ebda p. 27. *Bourguet* Ruines de D. 62. *Kern* nennt dies wichtige Dokument nicht, wie die Argonautensage bei ihm überhaupt viel zu kurz kommt. (Vgl. p. 27.) Die Namensform sucht *Schwyzer*, Indogerm. Forsch. 38, 161 als echt sikyonisch zu erweisen.

[4]) „Ibykos ist „ein" Stesichoros, die Dichtung kann mit St. identisch sein", bemerkt mir *Von der Mühll.* Stesichoros erzählte die *ἆθλα ἐπὶ Πελίᾳ*, fr. 1—4. *Jason*: fr. 54. Es könnte an sich freilich bei dem Rhegini-

Altertum die Existenz eines mythischen Sängers Orpheus bestritten worden; Herodot (II 53) wendet sich nur gegen das behauptete hohe Alter der orphischen Dichtungen, wenn seine Anspielung, was wahrscheinlich ist, darauf hinzielt, und ähnlich geht die Äusserung des *Aristoteles* (fr. 10 Rose[3] bei *Cicero* de nat. deor. 1, 38, 107) nur gegen den angeblichen Dichter Orpheus. (*Gruppe* RML III 1060.) Ja die Teilnahme des Orpheus am Argonautenzug stand so allgemein fest, daß die meisten Zeitansätze der Historiker für Orpheus und den mit ihm verbundenen Homer von dieser festen Tatsache ausgehen.[1]) Und wenn endlich die spätere Zeit so viel Junges und Eigenartiges an diesen Namen anschließt, so zeugt das doch wohl gerade für das hohe Alter der Gestalt; gerade jungen Erfindungen sichert man den Anschein einer größeren Ehrwürdigkeit gern durch Zurückführung auf altbezeugte Namen. Ähnliches geschah wohl auch mit Euphemos; auch er ist wahrscheinlich einer der ältesten Argonauten (*Müller* Orchomenos[2] 258) und gerade ihm heftet das verhältnismäßig spät (630) gegründete Kyrene seine Gründungssage an. Sei es nun Orpheus oder ein anderer Sänger gewesen, der, mit seinem Lied die Sirenen übertönend, die Argonauten rettete: Odysseus mußte sich jedenfalls anders helfen. „Hör, wie ich dir künde; es wird dich aber auch noch ein Gott warnen", verspricht Kirke dem Erfindungsreichen, als sie den Weg und seine Gefahren ihm zu beschreiben sich anschickt (μ 38); und wirklich heißt es, als das Schiff in rascher Fahrt der Sireneninsel sich nähert, der Wind habe sich plötzlich gelegt

---

schen Dichter eine Kenntnis orphischer Literatur angenommen werden, wie *Kern* p. 2 f. und schon *Christ-Schmid* Griech. Lit.-Gesch. I[5] 204, Anm. 6 meinen. Orpheus als Argonauten anzuerkennen ist auch *Friedländer* Rhein. Mus. 69 (1914) 303 geneigt, wenn auch mit Reserve; die Einwendungen von *Kranz* Herm. 50 (1915) 103 Anm. 1 wiegen nicht schwer. Das Richtige steht schon längst klar und schlagend bei *v. Wilamowitz* Hom. Unt. 210.

[1]) *Hellanikos* und *Pherekydes* b. *Proklos* Vita Homeri p. 25, 17 *Westermann*, mehr bei *Gruppe* Rosch. Myth. Lex. III 1069 f. Woher das Epos diesen Orpheus genommen habe, ist eine ganz andere Frage, die hier nicht behandelt werden kann.

und das Meer sei still geworden, „denn es glättete die Wogen ein Gott“ (μ 169). Um die Benennung dieses Gottes haben antike und moderne Erklärer sich eifrig bemüht; ich bin um einen Namen zwar auch verlegen, zweifle jedoch nicht daran, daß es eben jener Gott sei, dessen Warnung Kirke dem Odysseus versprochen hat. Das Aufhören des Fahrwindes soll nicht die Qual des Odysseus verlängern, nicht den Sirenengesang deutlicher vernehmbar machen, auch nicht, wie *Crusius* (Philol. 50, 1891, 93)[1]) so viel ansprechender erklärte, zugleich mit der Hitze (μ 175) die Mittagsstunde bezeichnen, die rechte Zeit südländischer Gespenster: es soll vielmehr dem Helden die Nähe der Gefahr anzeigen. Odysseus jedenfalls versteht die Mahnung: er nimmt eine große Scheibe Wachs und verklebt seinen Gefährten damit die Ohren. (Der so oft mit überlegenem Lächeln belehrte Pedant, der fragte, woher dem Odysseus plötzlich eine solche Scheibe Wachs komme, hat vielleicht doch mit Recht Anstoß genommen; es darf füglich bezweifelt werden, ob alte Sage wirklich so erzählen konnte.) Sich selbst aber läßt er aufrecht an den Mastbaum binden, um als einziger von allen Sterblichen dem Zaubergesang zu trotzen. Damit ist dem Dichter ein so überaus kühnes und großartiges Bild gelungen, daß man leicht versteht, wieso von da an die Sirenen zunächst mit Odysseus verbunden bleiben und die eigentlich ursprünglichere Erzählung der Argonautensage in den Hintergrund tritt; ein Bild, das jeden empfänglichen Betrachter die Gewaltsamkeiten des Vorberichts gerne vergessen läßt.

Schon die feste Verbindung, in welcher das Abenteuer von Thrinakia mit den nun als argonautisch erwiesenen andern steht, nötigte dazu, es gleichfalls für das Argonautengedicht in Anspruch zu nehmen; aber die Darstellung der Odyssee gibt uns noch stärkere Beweise in die Hand. Daran, daß Odysseus von

---

[1]) *Crusius'* Beweisführung stützte sich zum Teil auch auf die falsch zusammengefügten Bruchstücke eines Sarkophagreliefs, s. *Robert* Antike Sarkophagreliefs II 141 p. 154. *Müller,* die antiken Odyssee-Illustrationen 33 Anm. 1.

den Vorgängen im Olympos eine Kunde besitzt, wie sie sonst nur dem Dichter selbst zukommt, sei nochmals erinnert. Der Dichter mochte vor der entscheidenden Katastrophe eine olympische Szene, die ihm seine Vorlage gerade hier bot, nicht missen und hat mit der Erfindung, Odysseus habe das von Kalypso und jene von Hermes erfahren (μ 389 f.), die eigenen Bedenken und die kritischer Hörer beruhigt. Vor allem aber erklärt sich mit unserer Annahme nun ein Anstoß, den der Dichter selbst zwar ebenso eifrig zu beseitigen bestrebt war, der aber nichtsdestoweniger die Kritik nie völlig hat zur Ruhe kommen lassen: der Zorn des Helios steht als eine auffällige Motivverdoppelung neben dem die Erzählung sonst beherrschenden Zorne des Poseidon.[1]) Ohne Zweifel hätte ursprüngliche und einheitliche Sage auch eine selbständige Verfehlung von Odysseus Genossen gegen den Meergott berichten, ein ganz frei schaffender Dichter eine solche erfinden können — ja er hätte so erfinden müssen: denn Poseidon verspricht doch auch die Erfüllung dieser Bitte seinem geblendeten Sohn (ι 534). Wie sollte er von sich aus dazu gekommen sein, auch noch den Helios mit Odysseus zu verfeinden und späterhin das Motiv wieder gänzlich fallen zu lassen? Wohl aber leuchtet unmittelbar ein, wie sehr Helios Grund hatte, die Argonauten mit seinem Zorn zu verfolgen. Von der ältesten Form der Sage an bis in ihre spätesten Gestaltungen ist es Helios, die Sonne, oder doch sein königlicher Sohn Aietes, dem die Helden ihre kostbare Beute entreißen, und aller Wahrscheinlichkeit nach spielte der Zorn des Sonnengottes in unserm Argonautenepos die Hauptrolle. Schwierigkeiten, die bei dieser Annahme noch bleiben, dürfen nicht verschwiegen werden. Der Zorn des Helios mußte sicher schon früher wirkend dargestellt sein, vom Raub der Sonnenjungfrau oder dem Tode des

[1]) Man hätte *Niese* nie zugeben sollen, daß der Zorn des Poseidon nur im 5. Buch ursprünglich und erst von da in die andern gekommen sei. Das Motiv haftet im 9. und 11. Buch ebenso unlöslich. *Wilamowitz* H. U. 159.

Apsyrtos an zum Beispiel, und nicht erst, als die Argonauten den Gott durch einen weiteren Frevel erzürnten. Aber was dem Odysseedichter vorlag, das war ja längst kein einfaches Märchen mehr; die Nennung der dem Jason günstig gesinnten Hera (μ 72), die Erscheinung des hilfreichen Götterboten Hermes (ϰ 277), der Nachklang der olympischen Szene (μ 374 f.) zeigen deutlich, daß dies Epos einen entwickelten Götterapparat hatte, und so wies gewiß der Mythus auch sonst manche Weiterbildung und Verschlingung der ursprünglichen Motive auf. Aber der Grundzug, die Feindschaft des Helios, blieb. Daß die Rechnung überall vollkommen glatt aufgehen werde, ist ja nach dem Charakter der Vorlage wie nach der Weise unseres sie benützenden Dichters, wie wir sie bisher zu erkennen glaubten, auch gar nicht zu erwarten.

Aber der Name der Sonneninsel, Thrinakia — weist der nicht auf die Peloponnes, die „gabelförmige Insel" (*Wilamowitz* H. U. 168) oder die nicht minder gabelförmige Chersonnes hin (*Kranz* a. O. 101), und damit, da beide sicher am natürlichen Weg des Odysseus liegen, auf ursprüngliche Zugehörigkeit zur Odysseussage? Es würde mich gar nicht wundern, wenn dem Versuche von *Kranz*, die gabelförmige Insel anders zu identifizieren, noch weitere der Art folgen sollten. Denn Herden von Heliosrindern gab es noch mancherorts (*Jessen* b. Pauly-Wissowa VIII 71) so gut wie Örtlichkeiten, die — und nicht nur auf der Landkarte, sondern augenfällig — wie eine Worfelschaufel oder ein Dreizack aussahen. So wird z. B. das Stadtterrain des illyrischen Apollonia beschrieben „als eine Gruppe von Hügeln, die wie ein Dreizack in die Ebene treten."[1]) Ich beabsichtige gewiß nicht, nun Apollonia als das ursprüngliche homerische Thrinakia zu erklären; ich will damit nur darauf aufmerksam machen, wie mit diesem Namen keineswegs eine eindeutige Lokalisation gegeben zu sein braucht. Benennung von Örtlichkeiten nach bäuerlichen

[1]) *Heuzey-Daumet,* Macédoine 393 (mir unzugänglich), citiert bei *Hirschfeld* Pauly-Wissowa II 113. Vgl. auch *Neumann-Partsch* Physikal. Geographie von Griechenland 157.

Instrumenten haben wir z. B. auch in den Namen Drepane und Zankle (*Thuk.* VI 4). Übrigens weiden gerade auch in Apollonia heilige Tiere[1]) des Helios; die konservative korinthische Kolonie hat darin vielleicht einen von der Mutterstadt aufgegebenen Kultbrauch gewahrt.[2]) — Der Schluß des Abenteuers ist auch hier vom Odysseedichter neu gemacht: das Schiff Argo konnte nicht im Sturm vernichtet werden. (Vgl. oben p. 35 Anm. 1.)

Es bleibt der Bericht von den Geschehnissen auf Aiaia. Daß Kirke eine Schwester des verderbensinnenden Aietes genannt wird (*κ* 137), hat die Kritiker schon immer veranlaßt, auch hier an die Argonautensage zu erinnern; der Märchencharakter der ganzen Partie, ihre formelle Unursprünglichkeit, die Durchbrechung des Jörgens'schen Gesetzes, als welche die Erscheinung des Hermes beurteilt werden muß, sind unserer Hypothese entschieden günstig. Aber gerade hier muß ein strengerer Beweis am meisten erwünscht sein; das Kirkeabenteuer hält alle andern zusammen, und wenn der Nachweis seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zur Argonautensage gelingt, so können wir wohl hoffen, damit dem ganzen Beweisgebäude den Schlußstein eingesetzt zu haben. Der Nachweis soll versucht werden; es ist aber dazu ein weiteres Ausholen nötig, das uns wieder zu den Fragen des ersten Teils, in die Sagenforschung zurückführen wird.

Kirke weist dem Odysseus den Weg. Der berühmte Wegweiser der Argonauten ist Phineus. Wir müssen zunächst die Phineusgeschichte einer kurzen Betrachtung unterziehen.

---

[1]) *Herod.* IX 93. *πρόβατα* = Schafe nach *Macan* zur Stelle, worauf mich *Von der Mühll* verweist. *πρόβατον* ist urspr. wohl „das beim gemischten Weidgang vorausgehende Kleinvieh", *Lommel* in Kuhns Ztschr. 46, 46 ff. (Mitteilung von Prof. *Niedermann*).

[2]) *Welcker* Götterlehre I 409. *K. O. Müller,* die Dorier[2] II 151. Sie hatte z. B. Xenelasie. Die offenbar novellistisch umgebildete Familienlegende des Schergeschlechts von Apollonia, die *Herodot* IX 93 f. berichtet, auf ihre älteste Form zurückzuführen und zu deuten ist mir nicht gelungen. Ganz kurze Bemerkungen bei *Jessen* Pauly-Wissowa VIII 60. *Gruppe* Griech. Myth. 67.

Die Phineussage war wohl in der alten Epik mehrfach behandelt; aber keine dieser Gestaltungen scheint besonders glücklich gewesen zu sein, keine ist wenigstens für die spätere Überlieferung maßgebend geworden. So waren der freischaffenden Phantasie der Tragiker hier wie bei der ganzen Argonautensage enge Schranken nicht gezogen,[1]) und wir können noch aus den wenigen geretteten Versen dieser Tragödien auf die kühnen Neuerungen der Dichter schließen. Antimachus scheint sich wieder eng an den Bericht der Hesiodischen Kataloge gehalten zu haben, ebenso Apollonius; doch fehlen bei dem gelehrten Spätling, dem immerhin erst die abschließende Formung der Sage glücken sollte, eigene Erfindungen bescheidener Art keineswegs, und daß er nicht versäumt, auf abweichende Darstellungen abwehrend oder sonstwie Bezug zu nehmen, versteht sich bei einem alexandrinischen Dichter von selbst. Bei der Fülle von Varianten, die ein solcher Tatbestand ergibt, ist man fast versucht mit einzustimmen in das Seufzen der Mythographen, an deren Sammelfleiß und ausgleichende Geschicklichkeit der Formenreichtum der Berichte so große Anforderungen stellte.[2]) Es ist klar, daß bei dem Bestreben, möglichst viele Fassungen in eine zusammenhängende Erzählung zusammenzubringen, mancher Widerspruch unüberbrückt blieb. Jeder aufmerksame Leser wird stutzig, wenn ihm schol. V. zu Od. *μ* 69 (*ἡ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ*) oder *Hygin* (fab. 19) behaupten, die Boreaden hätten eben jenen Phineus von seinen Quälern, den Harpyien, befreit, der seine Söhne, die Kinder ihrer Schwester, blenden ließ.

Was kann uns durch die verschlungenen, oft undeutlich gewordenen Wege der Überlieferung zum Ziele, der Fest-

[1]) *Wilamowitz* Griech. Trag. III 169.

[2]) *καθόλου γὰρ τοὺς παλαιοὺς μύθους οὐχ ἁπλῆν οὐδὲ συμπεφωνημένην ἱστορίαν ἔχειν συμβέβηκε, διόπερ οὐ χρὴ θαυμάζειν, ἐάν τινα τῶν ἀρχαιολογουμένων μὴ συμφώνως ἅπασι τοῖς ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσι συγκρίνωμεν*, sagt *Diodor.* IV 44.

stellung der ursprünglichen Sagenform, führen? Der Name Phineus? Gerade dies Mittel scheint hier zu versagen. Die Heldensage umkleidet die „Urfabel" mit den Formen ihres eigenen heroischen Daseins, stellt sie hinein in die geographischen Tatsachen der ihr bekannten Welt, deutet in sie ihre eigenen geschichtlichen Erlebnisse hinein: sie kann sehr wohl einer nach Charakter und Aufgabe in der Handlung vollkommen ausgeprägten Sagengestalt einen eben diesen Vorstellungskreisen entnommenen Namen nachträglich angeheftet haben. Für solchen Vorgang haben wir Beispiele; es sei aus dem gleichen Sagenkreis z. B. an Apsyrtos erinnert. Mit diesem eigentlich ungriechischen Namen ist eine ausgebildete, dem Phaethon ähnliche Sagengestalt erst später benannt worden.[1]) Für Phineus ist das Nämliche wahrscheinlich. „*Φινεύς* ist nach dem Orte Phineion benannt und nicht umgekehrt; der Ort wird von *φῖναξ· ὀρῦς* (*Hesych.*) seinen Namen haben." (*Fick-Bechtel* 433. *Sittig* b. Pauly-Wissowa VII 2429, vgl. *Steph. Byz.* S. v. *Φίνειον. Φινόπολις.*) Sobald man sich das Sonnenland, zu dem die Argonauten fahren, am Ostrand des Pontos dachte, mußte auch der ratwissende Seher irgendwo am Weg dorthin vorgestellt werden. Das ist in unserem ältesten Zeugnis bereits geschehen: *Hesiod* nannte in den Eoeen (fr. 53 Rz.[2] = Schol. Parisin. Ap. Rhod. II 181) die Söhne des Phineus *Θυνός* und *Μαριανδυνός* — *ἐξ ὧν τὰ ἔθνη κέκληται*, fügt der Scholiast bei; wir sagen, das sind die eponymen Heroen der betreffenden, östlich vom Bosporus an der Küste sitzenden Stämme. Und wenn *Pherekydes* (fr. 68 = Schol. Ap. Rhod. a. O.) ihn König der asiatischen Thraker, *Hellanikos* (fr. 38 = Schol. Ap. Rhod. II 178) König von Paphlagonien nennt, so führt das alles zum nämlichen Schlusse wie die Einstimmigkeit, mit der ihn auch die andern Zeugnisse zum Thraker machen:[2]) der Name sitzt

[1]) *Knaack* Quaestiones Phaethont. 14. *Friedländer* Rh. Mus. 69 (1914) 304.

[2]) Ich verweise für alle Einzelheiten und Belege ein für allemal auf die vorzügliche Zusammenstellung bei *Hiller von Gaertringen*, De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus, p. 70 f.

in der Gegend des Bosporus fest, ist folglich, wie die ganze Lokalisation am Pontus, sekundär und kann deshalb für die älteste Form der Argonautensage nichts ergeben.[1])

Trotzdem sind aber die wesentlichen Züge der Phineusepisode ein notwendiger Bestandteil der ganzen Sage. Darin nämlich stimmen wohl alle, sonst so weit voneinander abweichenden Versionen überein, daß die Argonauten von Phineus Weisung über ihre Fahrt bekommen. Zwar hat man die Episode auch schon, wie die Vorgeschichte vom Vließ, ausscheiden wollen (*Friedländer* Rh. Mus. 69, 1914, 299 f.): mit Unrecht, wie uns die Parallelen des Märchens und verwandter griechischer Sagen belehren.

Wir holen uns diese Belehrung aus dem gleichen „Helfermärchen", dessen nahe Verwandtschaft mit der Argo-

[1]) Die Behauptung, daß Phineus ursprünglich nach Arkadien gehöre, sollte man doch mindestens stets mit der gleichen Reserve aussprechen, wie es ihr Erfinder selbst (*Hiller* a. O. 66 f. vgl. *Jessen* in Roschers Myth. Lex. II 2372. *Friedländer* Herakles 10) getan hat. Die äußeren Zeugnisse, ein Scholion des *Servius* zu Verg. Aen. III 209 und ein mageres *Cramer*sches Anecdoton (An. Oxon. III 413, aus einer bunten, späten Notitzensammlung Cod. Barocc. 219, f. 255 r., beigebracht von *Friedländer* a. O. Anm. 1) sind schlecht genug und werden wohl, eher als auf die Arkadika des Ariaithos, auf eine pseudogelehrte Gleichsetzung mit Phineus dem Lykaoniden zurückgehen, der als Heros Eponymos von Pheneos auch schwerlich ernst zu nehmen ist (*Apollodor.* III 8, 1, 3. *Jessen* b. Roscher III 2372). Stymphalische Vögel haben mit den Harpyien so wenig und so viel zu tun wie etwa die Sirenen, und Ἅρπυς, der Reißende, konnte ein Fluß gewiß auch schon heißen, bevor eine Harpyie in ihn hinein fiel. Bleibt der Umstand, daß die Harpyien bei den Strophaden, westlich der Peloponnes also, von ihren Verfolgern eingeholt werden und daß ein Phineus auch in die zweifellos peloponnesische Sage von Perseus und Akrisios verflochten ist. Aber just die Andromedasage, in welcher allein dieser Phineus auftritt, scheint im Zusammenhang der Perseusgeschichten erst sekundär zu sein (*Wernicke* b. Pauly-Wiss. I 2154), und bei den Strophaden könnte doch der (von der Gestalt der Inseln genommene? *Pape-Benseler* s. v.) Name das Primäre sein und die Erfindung, daß dieser den Ort bezeichne, wo die Verfolger umkehrten, ἐστράφησαν, das Spätere. Jedenfalls ist ein solcher Beweis nur dann annehmbar, wenn er durch anderes gestützt wird. *Mannhardts* Annahme eines eigentümlichen Mißverständnisses, Wald- und Feldkulte II ² 92, wird man kaum zustimmen können.

nautensage oben nachgewiesen wurde. Dies Märchen ist aufs engste verwandt, berührt und durchdringt sich sehr oft mit dem, welches die neuere Forschung als das „Märchen vom Bärensohn" zu bezeichnen pflegt. Wie der Held des Helfermärchens, dringt auch der tapfere „Bärensohn" in eine jenseitige oder unterirdische Welt und entreißt einem Dämon in schwerem Kampf eine Jungfrau. Vom Helfermärchen scheidet es sich vor allem durch die Charakteristik der Begleiter; sie haben keine übernatürlichen Kräfte, die Tugend des Helden vollbringt alles allein und triumphiert sogar über einen schmählichen Treubruch der Gesellen.[1]) Es hat weiterhin häufig eine Jugendgeschichte des Helden vor dem unsrigen voraus; diese „berichtet von seiner wunderbaren Geburt, wobei tierische Abstammung eine große Rolle spielt" (*Panzer* p. 15, s. u.), von einem Aufwachsen in verborgener Einsamkeit und dem Erwerb einer wunderbaren Waffe. Ich denke, man wird hier unbedenklich den Bericht von Jasons heimlichem Aufwachsen in der Wildnis des Pelion und seine Erziehung durch das Waldtier, den weisen Philyriden, vergleichen dürfen (zuerst wohl bei *Pind.* Pyth. IV 102).

Die nähere Betrachtung dieses Märchens gestaltet sich für uns außerordentlich günstig und bequem. Es hat durch *Fr. Panzer* nämlich wohl die umfassendste kritische Darstellung gefunden, die einem Märchen bisher überhaupt zu Teil geworden ist. (*Fr. Panzer,* Studien zur germanischen Sagengeschichte, I. Beowulf. München 1910.) Panzer gibt den typischen Verlauf der Erzählung und verzeichnet dazu fortlaufend die Varianten der einzelnen Erzähler so, wie man bei einem kritischen Text die Varianten der Schreiber mitteilt. So können wir sein überreiches, kritisch so klar gesichtetes Material dankbar benutzen.

---

[1]) Ohne Zweifel sind manche Züge, die dies Märchen von dem unsrigen scheiden, sekundär. Der Held erbeutet meist drei Jungfrauen. Man fragt sich doch, was der Held mit den dreien soll? Er wird kaum die Treulosigkeit seiner Gesellen damit lohnen wollen. Auch die Mehrzahl ganz undifferenzierter, treuloser Kameraden hat keinen rechten Sinn.

Das Märchen also berichtet als erstes Erlebnis der mit dem Helden ausziehenden Gesellen das „Abenteuer im Waldhaus", wie *Panzer* (p. 74 f.) die Episode benannt hat. Sie kommen zu einem einsam im Walde liegenden, menschenleeren Haus, das durch gute Ausstattung, vor allem durch eine üppige Küche, zum Bleiben einlädt. Die Gesellen richten sich darin ein. Aber während des Helden Abwesenheit wird der im Haus zurückgebliebene Gefährte von einem Dämon heimgesucht, welcher alles Essen verschlingt oder beschmutzt und obendrein den Gesellen mißhandelt. Wie er jedoch später dem Helden selbst den gleichen Streich spielen will, geht es ihm schlecht: er wird überwältigt, gezwungen, das Geheimnis der gesuchten Prinzessin zu verraten und zu ihr den Weg zu weisen. Oder — ähnlich kennen wir es aus dem Beowulf — der Dämon wird im Kampf verwundet, entrinnt aber im Zugang zu seinem unterirdischen Reich; der Held dringt ihm, seiner Blutspur folgend, nach und besteht nun in jenem Reich den eigentlichen Entscheidungskampf. Ob dies letztere nun das wirklich „Ursprüngliche" ist, wie Panzer meint, wer wollte das mit Zuversicht behaupten? Können wir das „Ursprüngliche" wirklich in allen Einzelheiten mit Bestimmtheit fassen? Immerhin sei bemerkt, daß die Erzählung in ihrem Fortgange mit dem in sein Reich geflüchteten Dämon eigentlich nichts Rechtes mehr anzufangen weiß. Denn den entscheidenden Kampf hat der Held mit dem eigentlichen Unterweltsherrn zu führen, und neben diesem tritt der andere Dämon entweder gänzlich zurück oder er ist, wie Grendel im Beowulf, seiner Verwundung bereits erlegen.

Ein ganz entsprechendes Vorabenteuer haben wir auch in griechischen Sagen: der Held, dem eine schwere Aufgabe obliegt, namentlich Fahrt ins Jenseits, zwingt einem dämonischen Wesen sein Wissen um Weg und Mittel dazu mit List und Gewalt ab. So macht es auf der Suche nach den Hesperidenapfeln Herakles mit Nereus; so gewinnt Perseus die

Kenntnis seines Wegs von den überlisteten Graien;[1]) und ähnliches erzählte man vielleicht auch von der Gewinnung der Thetis durch Peleus.[2]) Mit vollem Recht hat sich darum z. B. *Friedländer* (Herakles 36 f.) mit Berufung auf solche Märchen und den Bericht des Seyfriedsliedes vom Riesen Kuperan dagegen gewehrt, daß man das Nereusabenteuer aus der Heraklessage ausscheide. Besonders vergleichenswert scheint mir das schon oben herangezogene lothringische Märchen vom filleul du roi d'Angleterre (*Cosquin* Nr. III). Es ist zwar durch mehrfache Wiederholung des gleichen Motivs etwas verwässert, durch das Streben nach reicherer und prunkvoller Darstellung etwas aufgeschwemmt, von soldatischen Erzählern gewürzt und endlich auch von Mißverständnissen nicht frei. So ist das Vorabenteuer beim wissenden Dämon mehrmals wiederholt; ein Kampf mit ihm findet nicht statt, obschon ihn der Erzähler vorbereitet. Dabei sind aber die Grundlinien ganz klar und richtig. Der Held, nach der schönsten Jungfrau gesandt, erfährt von einem Riesen Weg und Mittel zu ihrer Gewinnung, fährt mit einem Schiffe aus und verpflichtet sich unterwegs die Königreiche der Ratten, Fische und anderer Tiere, mit deren Hilfe er die ihm gestellten schweren Aufgaben glücklich löst. Dieses in unserm Mythus feste Vorabenteuer, Sieg über einen Dämon und dessen Befragung über Mittel und Wege zur Lösung der Hauptaufgabe im jenseitigen Reich, haben wir auch in der Phineusgeschichte zu erkennen.

Aber, wird man mir entgegnen, die Argonauten kämpfen ja doch gar nicht mit Phineus? Zugegeben, er sei „ursprünglich einer jener Dämonen, welche dem einsamen Schiffer in unbekannten . . . Meeren oder beim Eintritt ins Reich des Unbekannten (— des Jenseits wäre noch besser gesagt —) ihre Hilfe spenden müssen, damit er weiter kommt“;[3]) aber

[1]) Den deutlichen Zusammenhang hat nur *Apollodor.* II 4, 2, 5; bei *Ovid.* Met. IV 774 ist er verwischt.

[2]) *Mannhardt* Wald- und Feldkulte [2] II 51.

[3]) *F. v. Duhn* in der Festschr. z. Begrüssung der 36. Philologenvers. 1882 p. 121. *Ders.* de Menelai itinere Aegyptio, Diss. Bonn 1874 p. 18.

das tut Phineus doch nicht widerstrebend, überwältigt oder überlistet, sondern aus Dankbarkeit gegen die Argonauten, die ihn von den Harpyien befreien? und diese Verfolgung der Harpyien ist ja doch für Hesiod sowohl wie die ältesten Bildwerke schon bezeugt? die olympische Kypsele, den amyklaeischen Thron, die Würzburger Phineusschale? und mag man immerhin sagen, daß die Argonauten erst durch einen glücklich bestandenen Kampf die ihnen nötige Kunde gewinnen, es ist ein Kampf der Boreaden mit den Harpyien und nicht des ersten Helden mit Phineus; wo bleiben bei so großen Verschiedenheiten die vergleichbaren Ähnlichkeiten?

Alle diese Einwände müssen durchaus anerkannt werden. Aber durften wir bei dieser Erzählung, an der, wie wir sahen, so viele Dichter geändert und weitergebaut haben, viel anderes erwarten? Es liegt ja doch schon in den ältesten uns greifbaren Zeugnissen eine starke Umformung des Ursprünglichen vor. Aus mythischem Sonnenland ist Aia Kolchis geworden; der weltbegrenzende Strom, jenseits dessen Helios wohnt, ist zum Pontos Euxeinos geworden, wie ihn der Perser zum Tigris machte;[1]) das Tor der schlagenden Felsen, das im Mythus erst dem Zurückkehrenden gefährlich wird, hat kühner Rationalismus zu einem Engnis am Bosporus umgedeutet und an den Anfang der Fahrt gestellt.[2]) Und doch, besäßen wir von den epischen und den späteren Dar-

[1]) *Firdosis* Königsbuch übers. von *Rückert*, I 51 f. = *Panzer* Beowulf 231.

[2]) Dieser Tatbestand scheint mir ein Muster für die Umgestaltung eines Mythus, wie sie durch geographische Lokalisation nötig werden kann. Die Fülle der Sagen- und Märchenüberlieferung über dies mythische Tor läßt keinen Zweifel, daß es nur auf die Rückfahrt gehört, wie die Odyssee noch angibt. Aber wohl schon die Kataloge, sicher die Quelle, der Pindar nacherzählt (Pyth. IV 207), setzten das Abenteuer auf die Hinfahrt. Die Od. zeigt ein Zwischenstadium der Entwicklung: daß die Felsen feststehen, läßt vermuten, die Lokalisation sei bereits erfolgt; die Konsequenz, daß das Heldenschiff bereits auf der Hinfahrt dort habe passieren müssen, ist jedoch noch nicht gezogen. Es lag in der mythischen Vorstellung von einem Tor, das nur einmal passiert werden muß, von Anfang an eben eine gewisse Schwierigkeit für feste Lokalisation drin.

stellungen mehr als einige spärliche Fragmente, wir fänden mehr als einmal die von uns postulierte Version. Man erinnert sich, daß bei den Tragikern das Verhältnis der Argonauten zu Phineus kein freundliches ist: sie strafen ihn, weil er seine Kinder, die Schwestersöhne der Boreaden, geblendet hat, und wohl bei Sophokles bestand die Strafe des Phineus gerade wieder — echt tragisch — in der Blendung.[1]) Dionysios Skytobrachion läßt, der ganzen Tendenz seiner Erzählung entsprechend, die Bestrafung durch Herakles vollziehen (*Diodor.* IV 43 f.), und in den Orphischen Argonautika wird er von den Stürmen des Boreas durch Wald und Gebüsch Bistonias gejagt und so getötet (v. 680 f.). Daß damit nicht etwa eine junge Erfindung gegeben ist, zeigt der von *Ephoros* bei Strabo 302 einer *γῆς περίοδος* zugeschriebene Vers des Hesiod,[2]) in dem Phineus von den Harpyien getrieben wird *Γλαυκοφάγων ἐς γαῖαν ἀπήνας οἰκί' ἐχόντων:* offenbar ist das eine verwandte Tradition. Also nicht wenig und nicht unverächtliche Berichte kennen Feindschaft des Phineus mit den Argonauten. Die Fabel allerdings, wie die Boreaden den Phineus von den Harpyien befreien, paßt zu einer solchen Version nicht; es muß hier eine Änderung des Ursprünglichen vorliegen, deren Sinn uns verschlossen bleibt. Zweierlei ist

[1]) Ich verweise für alle Belege auf die übersichtlichen und bequemen Zusammenstellungen *Hillers* a. O. 56 f.

[2]) fr. 54 Rz. *Kirchhoff* wollte statt *ἐν γῆς περιόδῳ* lesen *ἐν καταλόγων τρίτῳ;* dagegen treffend *Niese* Entw. hom. Poesie 272 Anm. 3. Auch *Bergks* Vorschlag (Literaturgesch. I 1002 Anm. 84), diese *περίοδος* als Bezeichnung des 3. Buches der Kataloge zu verstehen, glaube ich trotz vielfacher Zustimmung (s. z. B. *Schmidt* Gött. gel. Anz. 1918, 86) und selbst angesichts der neuen Fragmente Oxyrh. pap. XI 1358 nicht annehmen zu dürfen. Vgl. z. B. *Nilsson* Rhein. Mus. 60, 179. *Jacoby* Pauly-Wiss. VII 2687. Der Bericht der Kataloge, Raub der Mahlzeit durch die Harpyien und ihre Erlegung durch die Boreaden, ist unvereinbar mit einer Version, in welcher, ähnlich wie bei „Orpheus", die Harpyien den Phineus forttrugen. Ich halte solange an einem selbständigen Gedicht des Hesiodischen Corpus fest, das die Phineusgeschichte abweichend von den Katalogen erzählte, bis jemand bessere Beweise oder ein neuer Papyrus den Vers bringt.

sicher: die Vorstellung von Winddämonen, die Speise rauben oder beschmutzen, ist sehr alt und volkstümlich (*Mannhardt*, Wald- und Feldkulte II[2] 90 f.) und der Bericht von der gestörten Mahlzeit ist ein im Waldhausabenteuer des Märchens ständig wiederkehrender Zug. Ich greife aus der Fülle der bei *Panzer* gesammelten Beispiele eins heraus: ein esthnisches Märchen[1]) erzählt, es sei „einem König in Kunglaland schon zweimal das Fest vereitelt worden, das er alle 7 Jahre zu feiern pflegte, weil stets, wenn alle Speisen angerichtet waren, ein kleiner grauhaariger Mann den Oberkoch gebeten hatte, etwas kosten zu dürfen, alle Vorräte aber verschwunden waren, sowie er den Löffel eintauchte." Eine höchst eigenartige und interessante Variante mag etwas ausführlicher mitgeteilt werden, weil sie als solche noch nicht erkannt ist[2]) und zudem die hier vertretene Anschauung aufs schönste illustriert, daß nämlich die Dichter der Heldensage oft eine, dem Gang der Ereignisse nach festgefügte Fabel übernehmen und sie, mit geringerer oder stärkerer Umgestaltung, in die Kreise des heroischen Lebens hineinziehen. Ich meine die Sage von Thor und Utgardaloki.[3])

Gangleri verlangt zu wissen, ob auch der nie besiegte Thor einmal auf etwas „so Mächtiges und Kräftiges traf, daß es für ihn übergewaltig war"; und trotz dem Sträuben derer, die solches von Thor wissen, aber auf das Unerhörte und Unschickliche der Erzählung aufmerksam machen, „weil viele Beweise dafür da sind, daß Thor der Stärkste bleibt, und

[1]) *Kreutzwald*, Esthnische Märchen übers. von Löwe, Halle 1869 p. 102 = *Panzer* 93.

[2]) *Grimm* in den Anm. zu K. und H.-M. Nr. 71 erinnert an „Thor mit seinem Diener Thjalfi"; *Panzer* Beowulf 229 hat sich zwar die Behandlung der Thorsagen vorbehalten, redet aber auch nur von „Elementen des Märchens vom Starken Hans", und ähnlich notiert *von der Leyen* Deutsches Sagenbuch I 199 nur einzelne Märchenzüge. Über das spezifisch Eddische darin belehrt gut *ders.*, das Märchen in den Göttersagen der Edda 40 f.

[3]) *Snorra Edda* I 140. Ich erzähle nach der schönen Übersetzung *v. d. Leyens* Deutsches Sagenbuch I 189. Verwandt ist auch *Saxo Grammat.* VIII 164 f. = p. 292, 11 Holder.

weil wir sie alle glauben müssen", wird die Geschichte erzählt. Thor und Loki kehren bei einem Bauern ein; Thor schlachtet zum gemeinsamen Mahl seine Böcke und belebt sie am andern Morgen durch den über Haut und Knochen geschwungenen Hammer wieder. Aber der eine lahmt: trotz Thors Verbot hatte Thjalfi, des Bauern Sohn, einen Knochen zerschlagen um das Mark zu gewinnen, und den furchtbaren Zorn des Gottes kann der Bauer nur dadurch beschwichtigen, daß er ihm seine Kinder, Thjalfi und das Mädchen Röskwa, als Diener mitgibt. Sie ziehen weiter, — der schnellfüßige Thjalfi trägt den Sack mit Speise, — und fahren übers Meer. Drüben kommen sie in einen unendlichen Wald und gelangen zu Nacht an ein großes, leerstehendes Haus, in dem sie sich zur Ruhe legen. Um Mitternacht entsteht ein gewaltiges Erdbeben; Thor flieht mit seinen Genossen in ein danebenstehendes kleineres Haus. Frühmorgens sehen sie, daß das Beben der Nacht von dem ungeheuren Riesen Skrymi verursacht worden, ihre Behausung des Riesen Handschuh, das Nebenhaus dessen Däumling gewesen ist. Skrymi bietet sich zur Begleitung an; sie legen ihre Speisen zusammen in einen gemeinsamen Sack, den der Riese verschnürt und nun an Thjalfis Statt trägt. Abends legt er sich ohne Mahlzeit nieder und schläft alsbald ein, Thor aber kann den zugeschnürten Sack mit Speise nicht öffnen; er vermutet eine Tücke des Riesen, faßt im Zorn den Hammer und schlägt ihn gewaltig auf des Schnarchenden Haupt. Der Riese erwacht, fragt ob ihm ein Blatt auf den Kopf gefallen sei und ob sie nun gegessen hätten. Thor antwortet ausweichend, sie wollten sich jetzt schlafen legen; wie der Riese wieder schnarcht, schlägt der Gott ein zweites Mal und viel gewaltiger, gegen Morgen noch ein drittes Mal mit dem Hammer zu, doch mit keinem besseren Erfolg als das erstemal. Skrymi rät nun Thor und seinen Gefährten, zur Burg Utgard zu gehen, wo gar gewaltige Männer seien; und nachdem er ihnen Ratschläge erteilt und den Weg, der nach Osten führt, gewiesen hat, trennt er sich von ihnen. Thor und die

Seinen gelangen wirklich zu der Burg, müssen aber, da sie das verschlossene Tor nicht öffnen können, durch dessen ganz enge Gitterstäbe hineinschlüpfen. Mit überlegenem Spott begrüßt König Utgardaloki, der unter seinen Mannen in der Halle thront, die Ankömmlinge: „es ist doch nicht leicht, von weither wahre Nachrichten zu erfahren oder ist es anders als ich denke, ist dies Bürschlein wirklich Asa-Thor?“ und frägt dann nach seinen und seiner Genossen Künsten, „denn bei uns darf niemand sein, der sich nicht durch irgend eine Kunst oder Begabung vor andern Männern auszeichnet.“ Loki macht sich anheischig, schneller als alle andern zu essen, Thjalfi will im Wettlauf der erste sein: beide werden von Mannen Utgardalokis überholt. Thor soll erst trinken: doch er bringt in drei gewaltigen Zügen aus dem dargebotenen Horn vom Trunk nur um wenig herunter; dann soll er Utgardalokis Katze vom Boden heben: die aber macht einen Buckel, immer höher, und Thor bringt mit Anspannung aller Kräfte das Tier nur dazu, einen Fuß zu heben; endlich soll er mit des Königs Pflegemutter, dem alten Weib Elli, ringen: die bringt es gar dazu, daß er mit einem Bein ins Knie sinkt. Da läßt es Utgardaloki an Wettspielen genug sein, bewirtet sie reichlich und begleitet sie andern Tags aus der Burg heraus. Und nun, da Thor draußen ist, enthüllt ihm Utgardaloki die Wahrheit: „du hättest uns beinahe in große Not gebracht, aber mit Blendwerken habe ich dich getäuscht. Das erste Mal begegnete ich euch im Wald in der Gestalt des Riesen Skrymi; als du den Speisesack öffnen wolltest, hatte ich ihn mit Eisendraht zaubermächtig zugebunden . . “, und bei Thors Schlägen mit dem Hammer hatte der Riese eine Anhöhe vor sich gezogen, in der noch jetzt drei tiefe, viereckige Täler als Spuren der gewaltigen Schläge zu sehen sind. Loki unterlag im Fressen dem Logi, das ist dem Wildfeuer, und Thjalfi wurde im Lauf von Hugi, dem Gedanken überholt; Thor selbst aber trank aus dem Meer und hat mit seinen mächtigen Zügen die Ebbe bewirkt; die Katze war die Midgardschlange, die um den ganzen Erdball sich schlingt, und bis dicht zum

Himmel empor hat sie Thor zu aller Entsetzen gereckt; gerungen endlich hat er mit Elli, dem Alter, das alle Geborenen fällt. Und künftighin will nun Utgardaloki seine Burg davor bewahren, daß so gefährliche Gäste eindringen. Als Thor diese Rede hörte, griff er nach dem Hammer, um Utgardaloki und seine Burg zu schlagen, doch alles ist verschwunden. —

Dies wundervolle Stück skaldischer Dichtkunst braucht hier nicht völlig analysiert zu werden; ich verstehe dafür auch zu wenig von nordischer Mythologie. Es kann sich auch nicht darum handeln, einzelne märchenhafte Züge zu vergleichen oder anderswoher genommene Motive auszuscheiden; was uns hier wesentlich ist, sind zwei andere Dinge. Der Aufbau der Erzählung ist ganz deutlich der nämliche wie in unserem Helfermärchen: der Auszug des Helden und die Gewinnung von Gefährten mit übernatürlichen Kräften, ihr erstes Abenteuer in der einsamen Behausung im Wald — der Riesenhandschuh ist bizarre neue Erfindung —, die gestörte Mahlzeit, der Kampf mit dem Dämon, der den Weg ins Jenseits weist — diese keineswegs selbstverständliche Verbindung so eigenartiger Motive ist kein Zufall. Daß die Burg Utgard Züge des Jenseits an sich trägt, wäre klar, auch wenn Saxo diese Reise des Thorkillus nicht ausdrücklich als Höllenfahrt bezeichnete: es geht zuerst übers Meer, und der Eingang muß durch eine ganz schmale Pforte erzwungen werden. In den Worten Utgardalokis am Schluß ist deutlich die Vorstellung ausgesprochen, daß eine Rückkehr nun unmöglich sei. Eigentum des Dichters ist die Gestaltung der Wettkämpfe. Thors einfache und unüberwindliche Kraft genügte den Skalden der eddischen Zeit nicht: deren Listen und Ränke, die ewige Ungewißheit des Daseins wollten sie darstellen, und so haben sie aus den siegreichen Kämpfen des Helden sinnschwere Niederlagen gemacht. Woher der Dichter diese genommen, kann dahingestellt bleiben; mit *Γῆρας* dem Alter kämpft z. B. auch Hera-

kles;[1]) daß ihre Verwendung in dieser Erzählung vom Dichter stammt, kann nicht bezweifelt werden. Für Niederlagen konnte er seinem Helden dann allerdings auch keinen Preis geben, und so fiel das eigentliche Hauptstück der Erzählung, die Gewinnung der schönen Jungfrau, dahin. Vielleicht sollte das durch den Bericht von Röskwa, der Tochter des Bauern, die Thor erhält, ersetzt werden.

An diesem Beispiel kann man nun einmal, wie mir scheint, mit Händen greifen, wie kühne Umbildungen einer dichterischen Individualität zugetraut werden dürfen; im Hinblick auf das Phineusabenteuer interessiert uns besonders die Geschichte mit Skrymi. Auch hier das Motiv der gestörten Mahlzeit; auch hier ist durch die Absicht des Dichters, wonach Thor ja Niederlagen erleiden sollte, das Ursprüngliche verwischt und es bleibt nur noch in Spuren kenntlich, wie der Held dem Dämon seinen Rat und seine Auskunft abkämpfen mußte.

Doch kehren wir nun endgültig zum Phineus zurück. Die Sage kennt noch einen andern Phineus, Bruder des Kepheus, der mit Andromeda verlobt war und nach ihrer Rettung durch Perseus, mit Waffenlärm das Hochzeitsmahl störend, seine Ansprüche gegen den Fremden geltend macht. So erzählen *Ovid* (Met. V 8 f.) und *Apollodor* (II 4, 3, 6), wahrscheinlich nach der Andromeda des Euripides.[2]) Trennen darf man die zwei gleichnamigen Gestalten kaum, wie *Hiller* a. O. 64 betont, aber eine Verbindung ist bisher umsonst gesucht worden. Ist die Frage erlaubt, ob nicht vielleicht der Umstand, daß er in der Andromedasage als Störer des Mahls erscheint, noch auf alte Überlieferung zurückgehe und noch eine Spur seines ursprünglichen Wesens enthalte? —

[1]) Att. rotfig. Amphora in London, Journ. Hell. Stud. 1883, 30; att. rf Pelike in Paris, Philol. 50, 1891, Taf. 1, beide bei *Deubner* in Roschers Myth. Lex. III 2083. *Wilamowitz* Euripides Herakles [2] 357.

[2]) *Wecklein* Sitzungsber. d. k. bayr. Akademie 1887 p. 87 f. Der dagegen erhobene Widerspruch von *Wernicke* b. Pauly-Wissowa I 2156 trifft nicht.

Wir suchen kurz die ursprüngliche Sagenform und ihre Wandlungen uns zusammenfassend zu vergegenwärtigen. Jason kam mit seinen Begleitern zu einem Dämon, der ihnen zunächst schlimm mitspielte — wahrscheinlich auch durch Störung der Mahlzeit, — dann aber überwältigt und gezwungen wird, über die Weiterfahrt Aufschluß zu geben. Die Heldensage bildet den Stoff um; aus dem wissenden Dämon wird ein Seher, und dieser wird, gleichzeitig mit der nun erfolgenden Lokalisation der Fahrt im Pontos, mit einer sonst schon ausgebildeten Sagengestalt, dem thrakischen König Phineus, gleichgesetzt. Den Seher sich blind zu denken, war natürlich; ebenso natürlich, daß man später nach den Ursachen dieser Blindheit fragte. Die Mannigfaltigkeit der Antworten zeigt noch deutlich, wie sekundär alle diese Begründungen sind. Bald ist es Zeus, bald Helios, bald Poseidon, der den König blendet; und wenn schon Hesiod daneben von einer zweiten Strafe, der Harpyienplage, weiß, wird man wohl die eine auch als sekundär betrachten müssen. Die Tragödie hielt am Seher fest, bewahrt aber im Bericht von seiner Feindschaft gegen die Argonauten eine ältere Sagenform, die im Epos durch die Geschichte von den Harpyien verändert war, und erfindet für seine Blindheit eine neue Begründung: den Familienzwist; die Verleumdungen und Ränke der Stiefmutter bringen ihn zur Freveltat an seinen Söhnen. Antimachus folgt wieder dem Bericht der Kataloge; Apollonius vereinigt mehrere Versionen so, daß ihre Auslösung meist eine ebenso einfache wie ergötzliche Sache ist, und bringt gelegentlich eine eigene bescheidene Erfindung oder eine platte „Vertiefung“ an. Er nennt ihn (II 237) Sohn, nicht Enkel des Agenor wie Hesiod, muß ihm aber dafür ein übermäßig langes Leben geben (Schol. II 178). Er war früher König von Thrakien, lebt aber jetzt in Bithynien als einfacher Seher, geehrt und gepflegt von den Umwohnern. (238, 450 f.) Schön fand Apollonius offenbar den Gedanken, daß ein Seher in manchem auch die Pflicht zu schweigen habe; das wird uns bis zum Überdruß eingeschärft (311, 390,

425), und ganz persönliches Eigentum des Apollonius ist offenbar die stattliche tiefsinnige Floskel in der Entgegnung des Phineus v. 444 f.: vielleicht gibt dir ein Gott nochmals das Augenlicht zurück, tröstet Jason; er gebe mir lieber den Tod, erwidert der Blinde, *καί τε θανὼν πάσῃσι μετέσσομαι ἀγλαίῃσι.* Damit weist man sich auch darüber aus, daß man die Erzählung des Sophokles von der Heilung der geblendeten Phineussöhne kennt. Und in dieser vergnüglichen Art geht es weiter.

Doch kommen wir von diesen späten Spielereien endlich auf das Kirke-Abenteuer zurück. So wie wir die alte Form der Sage erschlossen, offenbart sich nun auch in ihm die enge Verwandtschaft und feste Zugehörigkeit zu diesem Kreis. Das einsame Schloß im Wald, in dem ein dämonisches Wesen haust, lockt die Gesellen an; es geht ihnen schlecht, die Hexe verzaubert sie, erst der Held überwindet den Dämon und erhält von ihm Weisungen für die Weiterfahrt. Die Häufung echter Märchenmotive ist so aus dem großen Zusammenhang der ganzen Geschichte erklärt und es braucht nicht mehr angenommen zu werden, daß freie Märchenmotive sich bald seltener, bald zahlreicher an diese oder jene Episode ansetzen. Kirke- und Phineusabenteuer sind zwei verschiedene epische Ausgestaltungen der nämlichen alten Sagenepisode, eben dieses Vorabenteuers, in welchem der Held durch Kampf mit einem Dämon Kunde von dem nun einzuschlagenden Weg gewinnt. Das Märchen selbst schon führt diesen Dämon bald als Mann, bald als Weib ein (*Panzer* a. O. 79); in der einen epischen Weiterbildung nun verschmolz mit dem männlichen Dämon eine sonst schon irgendwie ausgebildete, an bestimmtem Orte haftende Sagengestalt, der thrakische König Phineus; in der andern Version wurde der weibliche Dämon zur Schwester des Aietes. Diese andere Version enthielt das der Odyssee vorliegende Argonautengedicht. Unzweifelhaft gehört auch die Erscheinung und der hilfreiche Beistand des Götterboten (*κ* 277 f.) in den ganzen Zusammenhang, eine Episode die aus dem strengen

Stil der Icherzählung heraustritt, im Zusammenhang unseres Märchens aber sehr natürlich ist und wohl auch ihre genauen Parallelen hat. Mehr im Dunkel bleiben wir bei andern Fragen. Gab Kirke dem Jason willig oder gezwungen ihren Rat? blieben auch die Argonauten so lange auf der gastlichen Insel? landeten sie auch, wie Odysseus, ein zweites Mal auf Aiaia und empfingen sie erst da die Weisungen für die Rückfahrt? Aus der „Urfabel" ist für solche Einzelheiten kaum mehr etwas zu erschließen; unser Argonautengedicht ist ja doch als entwickeltes Epos weit von der primitiven Erzählung entfernt. Wir können immerhin in einigen Punkten Wahrscheinliches vermuten. Der lange Aufenthalt im üppigen Zauberschloß ist ein häufiges Märchenmotiv; durch die Annahme, daß auch unser Argonautengedicht ähnlich wie die Odyssee von einer ausgedehnten Zeit müßigen Wohllebens berichtet habe, gewänne der (trotz dem S. 45 Bemerkten immer noch) auffallende Umstand eine nicht verächtliche Erklärung, daß die sonst so wenig aktiv hervortretenden Gefährten ihren Führer Odysseus, der sonst doch zuerst auf Heimkehr bedacht ist, daran mahnen müssen: das schickt sich viel eher für die gleichberechtigten Helden der Argo. Ob und wie dieser Bericht mit dem Lemnischen Abenteuer zusammenhänge, können wir hier nicht untersuchen. Nicht unwahrscheinlich ist ferner, daß die Schilderung des Beilagers $\varkappa$ 345 f. auch aus dem Argonautengedicht übernommen ist. Darauf führt einmal die Erzählung von den vier Dienerinnen, deren Verrichtungen im Homer sonst nichts Vergleichbares haben und die in der Odyssee ebenso singulär anmutende, an Hesiodisches erinnernde Belehrung, daß solche Geschöpfe von Quellen, Wäldern, Flüssen stammen ($\varkappa$ 350 f.). Auf einem Bild der olympischen Kypsele sah *Pausanias* (V 19, 7) „in einer Grotte ein Weib auf einem Lager bei einem Manne liegen", von vier Dienerinnen in der an unserer Stelle beschriebenen Beschäftigung umgeben. Der Perieget vermutet in dem Paar, da Beischriften fehlten, Odysseus und Kirke. Aber zur Odyssee stimmt die Grotte nicht, und zudem wäre das

wohl die einzige Darstellung aus dem Sagenkreis der Odyssee auf der Kypsele,[1]) während sie Bilder aus dem Argonautenkreise hatte (Jason, Medea und Aphrodite V 18, 3. *ἄθλα ἐπὶ Πελίᾳ*, V 17, 9); waren es, nach unserm Argonautenepos dargestellt, Jason und Kirke? — Wir gelangen in all diesen Dingen kaum zu einer Gewißheit und bescheiden uns damit, wenigstens die eine Frage deutlich beantwortet zu haben: das Abenteuer bei der Aiaiischen Kirke ist eine feste Episode der Argonautenfabel, so gut wie die Plankten und ist auf Odysseus erst von da übertragen. Was der Dichter dabei geändert habe, ist unsicher. Aber mit diesem Nachweis ist doch wohl auch für die übrigen, mit der Kirkeepisode eng verbundenen Abenteuer die Wahrscheinlichkeit noch mehr gestiegen, daß auch sie aus dem Argonautenkreis auf Odysseus übertragen seien.

Es bleibt nur noch ein kurzes Wort über die Nekyia zu sagen übrig, jenen Mittelpunkt der Odysseekomposition, die wir bisher stets außer unserer Betrachtung gehalten haben; nicht mit Unrecht, hoffen wir. Denn soviel dürfte wohl allgemein zugegeben sein, daß die Erzählung von der Hadesfahrt in unsern jetzigen Zusammenhang erst nachträglich und künstlich eingefügt ist. Andererseits muß man aber auch zugestehen, daß das Gedicht einen hohen poetischen Zweck mit bewunderswerter Sicherheit erfüllt. Nicht nur, daß hier alle Fäden zusammenlaufen und sich unlöslich verschlingen: der Zorn des Poseidon und des Helios, von Tiresias verkündet, die traurig verwirrten Zustände der Heimat, die die Mutter klagend schildert; sondern der Held wird auch vor dem Hintergrund der großen troischen Ereignisse gezeigt, sein Schicksal gegen das der andern Helden gehalten: in diesen unlöslichsten Teilen des Gedichts ist die ausschließliche Beziehung auf Odysseus klar, in den andern, dem Ver-

[1]) Die Deutung der Lenkerin eines Maultiergespanns auf Nausikaa ist ganz unsicher, s. *Loeschcke* Athen. Mitt. 1894, 515. Peleus und Thetis sind kaum mit unserem Bild gemeint, wie *Loeschcke* wollte (Dorpater Programm 1880, 5), vgl. dagegen *Hitzig und Blümners* Pausanias II 1, 415.

zeichnis der Heldenmütter und der Büßer, wenigstens keine zu den Argonauten zu erkennen. *Kirchhoff* hat, meist zum Entsetzen der späteren Kritiker, die Nekyia seinem „alten Nostos“ zugewiesen (Hom. Odyssee ² 225 f. *Wilamowitz* Hom. Unt. 133): er fand keine Spuren einer umgesetzten Vorlage, wohl aber das Hauptmotiv seines „Nostos“, den Zorn des Poseidon, unlöslich mit dem ganzen Gedicht verbunden. Wir sehen jetzt, wie sehr er auch hier das Richtige getroffen hat. Allerdings ist die Nekyia erst nachträglich in einen fertigen Zusammenhang eingelegt; aber dieser Zusammenhang selbst gehörte eben nicht der Odyssee, sondern den Argonautika an und nichts hindert anzunehmen, daß der nämliche Dichter, der die Argonautengeschichten auf Odysseus übertrug, an dieser Stelle mit der Nekyia eine eigene Erfindung einlegte. Wie weit Spätere dies Gedicht erweitert haben, geht uns hier nichts an; nur die Frage sei zum Schluß aufgeworfen, ob der Dichter der Nekyia die Anregung zu seiner Schöpfung auch aus den Argonautika empfing. An dieser Stelle müssen ja wohl die Abenteuer Jasons bei Aietes berichtet gewesen sein; was aber das jenseitige Reich der Sonne für Beziehungen zur eigentlichen Unterwelt habe, das steht noch zur Frage — eine Frage, die einer ausgedehnten Untersuchung wert wäre und die durch den oben (p. 15) gegebenen kurzen Hinweis keineswegs erledigt ist.

Abschluß.

Das Ziel unserer Untersuchungen war eigentlich einzig das alte Argonautengedicht; die Odyssee interessierte uns nur soweit, als sie als Quelle für dieses betrachtet werden muß. Da sich aber Fragen der Komposition nicht auf einzelne Abschnitte begrenzen lassen, ergab sich die Notwendigkeit, den Aufbau wenigstens der Bücher ε—ξ vollständig in Betracht zu ziehen. Das Folgende faßt die Ergebnisse für diese Bücher in der bequemen Form einer Entstehungshypothese zusammen.

Wilamowitz hatte geglaubt, die Dichtung von Kalypso als Einzellied ausscheiden zu können; unser Bemühen ging darauf hinaus, zu zeigen, wie unlösbar ihr Zusammenhang mit den Phäakenbüchern ist. Sie ist aber auch durch das gemeinsame Motiv vom Zorn des Poseidon aufs engste mit der Kyklopie und der Tiresiasepisode verknüpft. Wir stellen uns vor, daß der Dichter der „älteren Odyssee" (ε—ξ resp. ϱστ) alle jene Stücke, denen wir einen besonders starken Gehalt an individueller Erfindung zuschreiben zu müssen glaubten, im Wesentlichen neu geschaffen hat: so Kalypso, das Wichtigste der Phäakenbücher, voran Nausikaa, und aus den Apologen die Kyklopie mit den darum gruppierten kleineren Abenteuern und die Hadesfahrt mit der Verkündung des Tiresias, den Gesprächen mit der Mutter und den troischen Helden. Dieser nämliche Dichter hat dann durch die Übertragung einer ganzen Reihe ursprünglich der Argonautensage angehöriger Abenteuer auf Odysseus seinen Helden erst so recht eigentlich zum schicksalreichsten aller Trojakämpfer erhoben. Aber es war nicht so leicht, ihm diese Abenteuer zu geben. Einmal waren ja diese alle im Osten, ja schon im Pontos lokalisiert; Odysseus aber wohnte im Westen und bestand seine ersten Abenteuer dort. Der Dichter der Odyssee ermöglichte die Verbindung der getrennten Schauplätze durch die Erfindung von der schwimmenden Aiolosinsel; denn

an die Tatsachen der mythischen Geographie mußte er sich halten. Wie er die Argonautenabenteuer im Zusammenhang übernahm, die einzelnen Abenteuer durch oft etwas gewaltsame Mittel, aber fast immer auch mit glücklicher Neuerfindung dem Odysseus anpaßte, haben wir gesehen. Seine Dichtung hat die ältere von den Argonauten verdrängt, und wie dem wundervollen Bild des wissenskühnen Joniers, der, an den Mast gefesselt, dem Zaubergesange der Sirenen trotzt, das in sich folgerechtere vom Sänger Orpheus, der ihr Lied übertönt, hat weichen müssen, so auch der ältere Ruhm der Argonauten der großartigeren Schöpfung von Odysseus. Da wir, das sei wiederholt betont, nur aus den uns einheitlich vorliegenden Epen eine Vorstellung davon bekommen können, inwieweit dem nämlichen Dichter origineller und formelhafter Ausdruck zugeschrieben werden könne, darf die Meinung wohl geltend gemacht werden, der weniger frische Ausdruck der argonautischen Partien sei, bei gleichbleibendem Dichter, vor allem durch die Benutzung der Vorlage veranlaßt. — An jener Stelle wohl, wo die Argonautengeschichte die Kämpfe Jasons im jenseitigen Sonnenland berichtete, hat dieser Dichter in den Zusammenhang ein wundervolles Stück eigener Erfindung eingefügt: die Nekyia. Auch sie enthält, wie alle andern Hauptstücke seiner Erfindung, die Grundzüge der Komposition: den Zorn des Poseidon und die Form der Icherzählung. Spätere Nachdichtungen haben sich besonders an die Nekyia und die zu weiterer Ausschmückung ebenso wohl geeigneten wie lockenden Phäakenbücher angesetzt.

Bietet so die Odyssee das Bild einer Dichtung, die ihr Bestes einer überragenden individuellen Schöpferkraft verdankt, so sehen wir im alten Argonautenepos noch einen viel engeren Anschluß an eine uralte, feste mythische Überlieferung. Die Grundzüge der Fabel: die Ausfahrt der Helden ins Sonnenland des Jenseits, die Bezwingung eines Dämons und Erkundung des Weges, die gefahrvolle Rückkehr durch das mythische Tor sind in der alten Reihenfolge festgehalten, und auch im Einzelnen tritt das märchenhafte

Motiv, der Märchenton deutlich hervor. Das Wunderbare beansprucht viel größere Wichtigkeit als in der Odyssee; die Verwandlungskünste der Hexe, die fabelhaften Sirenen sind Beispiele dafür. Und doch war diese Argonautendichtung bereits ein richtiges Epos. Die Fahrt war, wie die Quelle Artakia und die feststehenden Prallfelsen zeigen, bereits im Pontos lokalisiert — es scheinen auch noch mehr Aitia darin erzählt worden zu sein — und das heroische Element zeigt sich darin z. B. deutlich, daß als Herr des Jenseits der König Aietes genannt wird, daß der Dämon jener andern Welt, der im Waldschloß den Helden seine Streiche spielt, eine zauberkundige Schwester dieses Königs heißt. Ja, das Epos hatte einen ausgebildeten Götterapparat: Hera begünstigt den Jason, Helios bringt seine Klage vor Zeus, und Hermes wird entsandt, den Helden vor den Künsten der Hexe zu beschützen. Über den Verlauf der Fahrt, wie ihn das Epos berichtete, gibt das bisher berücksichtigte Untersuchungsmaterial kaum viel mehr Aufschluß; möglich, daß eine Prüfung der direkten Überlieferung von der Argonautenfahrt unsere Anschauung davon noch bereichert. Lösbar wäre vielleicht auch die Frage nach der Heimat unseres Gedichts. Allein wir haben nun bereits so viel unsichere Vermutungen geäußert, daß wir diese Frage einstweilen lieber Kundigeren zur Prüfung anheimgeben wollen und auch auf die Folgerungen und Fragen, die sich bei unserer Hypothese für die Odysseussage ergeben, einzugehen für diesmal verzichten.

Inhaltsverzeichnis.

I. Argonautensage und Helfermärchen 1.

Um die älteste Gestalt der Argonautensage zu finden, genügt eine Prüfung der ältesten äußeren Zeugnisse nicht, 1. Die wunderbaren Eigenschaften mehrerer Argonauten zeigen die Verwandtschaft der Sage mit dem Helfermärchen, 2. In der Argonautensage hat jedoch das novellistische Motiv von der Hilfe der liebenden Königstochter die Taten der kunstreichen Diener verdrängt, 5. Bemerkungen zum Helfermärchen, 6. Die indische Fassung (ohne den Hauptheiden, der die Unterstützung der kunstreichen Diener genießt) ist sekundär; denn a) die Lösung des Konfliktes ist nur nach indischer Anschauung befriedigend und b) statt der kunstreichen Diener kennt das gleiche Märchen auch hilfreiche Tiere, 7. Diese offenbar ältere theriomorphe Fassung ist auch für Griechenland vorauszusetzen, 9. Spuren davon sind noch in der Argonautensage kenntlich: Lynkeus, Koronos, 10; Echion, Autolykos, 11; Ankaios, 12; Argos?, Kastor? 14; Periklymenos? 15. Die Fahrt der Helden ging ursprünglich über das Meer ins Jenseits, zur Sonne, und zurück durch das mythische Sonnentor, 15. Argonauten mit wunderbaren Eigenschaften: Autolykos, Idas, 19; Palaimon? Erginos? Boreaden, 20. Zusammenfassung. Die „Urfabel" 20.

II. Die Irrfahrten des Odysseus 25.

A. Die Einheit der Erzählung 25.

Die Erzählung der Odyssee ist *keine „mythische" Einheit* mehr, 26; der Vergleich mit den orphischen Grabgedichten von Thurioi z. B. beruht auf einer falschen Interpretation des orphischen Textes, 27. Die *künstlerische Einheit* der Erzählung, 30. Die postulierte „ältere Odyssee", in der auf das Abenteuer von Thrinakia direkt die Phäakengeschichten ohne die Dichtung von Kalypso folgten, läßt sich nicht halten, wie die vergleichende Interpretation von Odysseus' Lügengeschichten zeigt, 32. Die Kalypsodichtung läßt sich aber auch aus den Partien, die die Apologe vorbereiten, nicht ohne Gefährdung des Ganzen auslösen, 37, und ebensowenig läßt sich ein Abschluß eines selbständigen Kalypsoliedes gewinnen, 39. Die Apologe selbst zeigen eine gleichmäßig durchgreifende,

planvolle Behandlung, 42: Gruppierung zu je dreimal drei Abenteuern, 43; durchgehend gleiche Charakteristik des Odysseus, 43; andere Einzelheiten, 45; durchgehende Beobachtung des *Jörgens*'schen Gesetzes, 47. — Die Analyse von *D. Mülder*, 49.

B. Die Widersprüche der Erzählung **52.**

Widersprüche in der Lokalisation der Irrfahrten: Lotophagen, Kyklopen, Aiolosinsel und Ogygia sind im Westen gedacht, 53; Aiaia, die Laestrygonen und folglich wohl auch die mit diesen eng verbundenen Abenteuer im Osten, 54. Die Bücher $\varkappa$ und μ machen den Eindruck formeller Unursprünglichkeit, 56. In ihnen wiegt das Element des Märchenhaft-Wunderbaren vor, 58. Die Abenteuer der anderen Bücher haben dagegen mehr Gehalt an individueller Erfindung: a) *Kalypso*, 60. Sie ist keine alte Unterweltsgöttin, 61; die Einzelheiten der homerischen Schilderung haben ohne Ausnahme einen rein poetischen Zweck, 62. b) *Phäaken*, 65. c) *Polyphem*, 65. Das sog. Polyphem-Märchen ist der Abhängigkeit von der Odyssee verdächtig, 65. Verwandt sind dagegen zwei ältere primitive Erzählungen: die vom „Selbergetan" und die von der Berauschung eines Naturdämons, 70. Beide Geschichten werden vorzugsweise von den „wilden Leuten" erzählt, 73. Auch die Kyklopen sind eine Art „wilder Leute", Fruchtbarkeits- und Gewitterdämonen, 73, und als solche stehen sie dem Erdherrn Poseidon nahe, 77. Daß Poseidon Vater des Polyphem sei, hat also nicht erst unser Dichter erfunden; trotzdem überwiegt auch in der Kyklopie individuelle Dichtererfindung, 78. d) *Kikonen*, *Lotophagen* und *Aiolos* sind aufs engste mit der Kyklopie verknüpft, 80.

III. Odyssee und Argonautika **82.**

Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse, 82.

Die Widersprüche zwischen den beiden Abenteuerreihen (örtliche Vorstellung, formelle Originalität oder Unursprünglichkeit, Vorwiegen des märchenhaften Elements oder des Erfindungsgehalts) erklären sich durch die Annahme, daß die Abenteuer von Telepylos bis Thrinakia (mit Ausschluß der Nekyia) aus dem Argonautenkreis auf Odysseus übertragen seien, 85: so die *Plankten*, die *Laestrygonengeschichte*, 89, das *Sirenenabenteuer*, 91; ebenso *Thrinakia*, 94. Die *Geschehnisse auf Aiaia*. Kirke weist dem Odysseus den Weg, wie Phineus den Argonauten. Analyse der *Phineus-Sage*, 98. Das Phineus-Abenteuer entspricht einer festen Episode unseres Helfermärchens (der „Waldhausepisode"), in welcher der Held vor dem Eintritt ins Jenseits einem Dämon sein Wissen um den einzuschlagenden Weg abzwingt, 100. Ein großer Teil der Ueberlieferung berichtet noch von Feindschaft und Kampf der Argonauten mit Phineus, 104.

Vergleich mit der eddischen Dichtung von Thor und Utgardaloki, 106. Phineus- und Kirke-Sage sind zwei verschiedene epische Ausgestaltungen des gleichen mythischen Abenteuers und gehören demnach zum ursprünglichen Bestand der Argonautenfabel, 112. Weitere Beweise dafür, 112. Die Nekyia ist als Neuerfindung des Odysseedichters in den festen Zusammenhang der umgestalteten Argonautenfabel eingesprengt, 114. Abschluß, 116.

Vita.

Ich, Karl Meuli von Nufenen im Kanton Graubünden, bin am 16. September 1891 zu Märstetten im Kanton Thurgau geboren. Meinen Vater, Dr. med. J. L. Meuli, habe ich im Frühling 1919 verloren; meine Mutter Bertha geb. Hilty lebt in Basel.

Nach Vorbereitung an den Schulen von Märstetten, Brunnadern (Toggenburg), St. Gallen und Baden (Aargau) trat ich 1907 in das Gymnasium der Aargauischen Kantonsschule ein, das ich im Frühjahr 1911 nach bestandener Maturitätsprüfung verließ. Mit besonderer Dankbarkeit gedenke ich meines strengen und scharfsinnigen Lehrers der Naturgeschichte, des Geologen Dr. Fr. Mühlberg † und des etwas trockenen, aber wegen seiner schlichten Lauterkeit hochverehrten Lateinlehrers, des Caesarforschers Dr. Franz Froehlich †.

In München, wo ich die drei ersten Semester zubrachte, (Frühjahr 1911 bis Sommer 1912), hat O. Crusius den Entschluß mit veranlaßt, die geplante Musikerlaufbahn aufzugeben und bei der Philologie zu bleiben. Von Winter 1912 an war ich in Basel; ein Aufenthalt in Berlin (S. S. 1914) wurde durch den Krieg allzusehr beschnitten, da die andauernde Pikettstellung der schweizerischen Armee und die immer wieder einsetzenden Grenzdienste einen Aufenthalt im Ausland untunlich erscheinen ließen. Von 1912–1920 hat sich fast jedes Semester Abstriche zu Gunsten des Militärdienstes gefallen lassen müssen, und drei ganze Semester sowie fast alle Ferien kamen dadurch gänzlich in Wegfall. Eine weitere Unterbrechung der Studien ergab sich durch zeitweilige stellvertretende Tätigkeit an Schulen: Sommer 1911 Gemeindeschule Tägerig (Aargau), Winter 1914/5 Landeserziehungsheim Engiadina Zuoz, 1915 und 1916 Gymnasium der Kantonsschule Aarau. Seit Sommer 1919 bin ich am Gymnasium Basel tätig.

Ich habe bei den folgenden Herren gehört resp. Uebungen mitgemacht: Crusius †, Drerup, Moriz Geiger, Hegi, E. Kuhn, von der Leyen, Th. Lipps †, Lommatzsch, Otto, Rehm, Eug. Schmitz, Streitberg, K. Voll †, Vollmer, Weyman, Woelfflin, P. Wolters (München); Norden, Roethe (Berlin); Baumgartner, Egli, Heman †, Herzog, Joel, Lommatzsch, Niedermann, Otto, Petersen, Pfuhl, F. Staehelin, Stroux, Unger, Von der Mühll, Wackernagel, Wartenweiler (Basel). Ihnen allen schulde ich aufrichtigen Dank. Was im Besonderen die vorliegende Arbeit betrifft, so hätte ich vor der selbstgestellten, oft zu schwer erscheinenden Aufgabe sicher die Waffen gestreckt oder noch lange kein Ende gefunden, wäre nicht das unerschütterliche Zutrauen meines hochverehrten Lehrers *P. von der Mühll* gewesen — auch auf Wegen, die er selbst vielleicht nicht gehen würde — und hätten seine Zurechtweisung, seine Aufmunterung und sein Beispiel nicht immer wieder den Mut erfrischt.